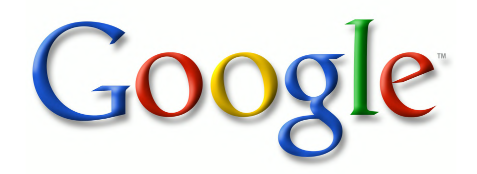
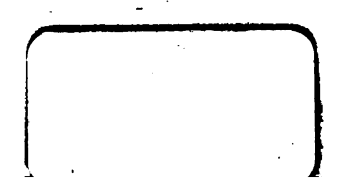








DIE LITERATUR

DER

BABYLONIER UND ASSYRER

EIN ÜBERBLICK

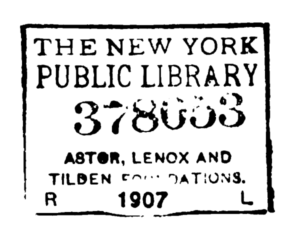
VON

OTTO WEBER

MIT 1 SCHRIFTTAFEL UND 2 ABBILDUNGEN



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1907



Der Alte Orient.

Gemeinverständliche Darstellungen

herausgegeben von der

Vorderasiatischen Gesellschaft.

2. Ergänzungsband.

Meiner lieben Frau

herzlich zugeeignet

Vorwort.

Vor reichlich 20 Jahren hat Carl Bezold es unternommen, die babylonisch-assyrischen Keilschrifttexte nach literarischen Gattungen zu ordnen. Sein „Kurzgefasster Überblick über die babylonisch-assyrische Literatur“ (Leipzig 1886) wollte in seinem Hauptteil nichts anderes bieten, als eine Aufzählung der einzelnen bis dahin veröffentlichten Texte mit erschöpfenden Hinweisen auf die Fachliteratur. Er hatte ausschliesslich die Bedürfnisse des Fachmannes im Auge, der in ihm ein bequemes Orientierungsmittel finden sollte. Bei dieser einzigen Vorarbeit ist es in Deutschland geblieben. Dagegen ist in England die Wissenschaft auch auf diesem Gebiet sehr bald dem Aufklärungsbedürfnis fernerstehender Kreise entgegengekommen. Schon im Jahre 1878 erschien Sayces „Babylonian Literature“, die noch im selben Jahre in deutschem Gewande zur Ausgabe gelangte. Irreführend ist der Titel des im Jahre 1901 von R. F. Harper herausgegebenen Werkes „Assyrian and Babylonian Literature“, das nach einer kurzen Einleitung aus der Feder des Herausgebers lediglich Literaturproben in englischer Übersetzung darbietet. Unbekannt geblieben ist mir die Bearbeitung der babylonischen Literatur im 1. Band von Heinrichs Allgemeiner Literaturgeschichte (1903) durch Mahler. In jeder Hinsicht unzureichend ist die Behandlung des Gegenstandes in Haberlandts „Literaturen des Orients“ (Sammlung Göschen 163).

Neben Bezold's „Überblick“ ist nur ein einziges Buch zu nennen, das Anspruch hat, als Darstellung der babylonisch-assyrischen Literatur ernst genommen zu werden, das ist des Florenzer Assyriologen Teloni „Letteratura Assira“ (Milano 1903, Manuali Hoepli 337—338). Die Erscheinungsform dieses Werkchens — die Manuali Hoepli entsprechen etwa unserer „Sammlung Göschen“ — hat freilich eine sehr gedrängte und oft summarische Behandlung des Stoffes nötig gemacht. In

einigen Paragraphen jedoch, so namentlich in den Einleitungsfragen, bei der Besprechung der sog. „wissenschaftlichen" Texte gibt Teloni sehr reichlich, so daß ich für diese Partien auf ihn verweisen kann.

Die folgende Darstellung wendet sich vor allem an Nichtassyriologen; diesen eine Vorstellung von der babylonisch-assyrischen Literatur zu vermitteln, war meine Aufgabe. Daher war es geboten, die Texte so oft als möglich selber sprechen zu lassen, auf zusammenfassende Übersichten großen Wert zu legen und Einzelheiten nicht in den Vordergrund treten zu lassen.

Daß es sich für mich nicht darum handeln konnte, eine Geschichte der babylonisch-assyrischen Literatur zu schreiben, daß vielmehr eine solche mangels aller Vorarbeiten heute noch gar nicht geschrieben werden kann, habe ich in § 1 eingehend dargelegt.

Ausdrücklich möchte ich hier mein Verhältnis zu den gegebenen Textproben, d. h. zu ihrer Übersetzung klarstellen.

Für die epischen Texte liegen die Arbeiten Jensens, für viele und gerade die wichtigsten der im engeren Sinn „religiösen" Texte, wie Hymnen, Gebete, Psalmen, Beschwörungstexte, Ritualtafeln, die Zimmerns vor. Ich glaube, es konnte sich für mich gerade in dem vorliegenden, zunächst für Fernerstehende bestimmten Buche nicht darum handeln, in jedem Falle und um jeden Preis eine eigene, neue Übersetzung zu liefern. Maßgebend konnte für mich nur der Wunsch sein, eine zuverlässige Übersetzung zu geben. Von uns jüngeren steht jeder, der heute mit den babylonischen Epen arbeitet, auf Jensens Schultern, und mag er im einzelnen noch so vielfach zur Vertiefung des Verständnisses beitragen — und es ist im Kleinen wie im Großen noch sehr viel zu tun übriggeblieben —, die gewaltige Geistesarbeit, die Jensen in seinen „Mythen und Epen" geleistet hat, ist für alle künftige Beschäftigung mit ihnen die unentbehrliche Unterlage. Bei der Darstellung der epischen Stücke habe ich in der Hauptsache Jensens Übersetzungen zu grunde gelegt. Nun brachte es wohl die ganze Art meines Buches mit sich, daß auch ästhetische Rücksichten nicht völlig unbeachtet bleiben durften. Wenn ich infolgedessen in vielen Fällen gezwungen war, an Jensens Übersetzung leise dies und jenes Wort zu verschieben oder durch ein anderes zu ersetzen, so ändert das nichts an der Tatsache, daß das geistige Eigentumsrecht in erster Linie Jensen zusteht.

Daß ich übrigens, wo es mir geboten schien, auch tiefergreifende Änderungen, manchmal im Anschluß an Zimmern oder Winckler, nicht gescheut habe, ist selbstverständlich und ändert gleichfalls nichts daran.

Ähnlich ist mein Verhältnis zu den von Zimmern bearbeiteten Texten; doch war es hier fast immer möglich, einfach Zimmern selbst das Wort zu geben.

Sehr viel freier war meine Stellung zu den übrigen Texten. Daß ich auch hier der Vorarbeit anderer das Beste danke, will ich aber gleichfalls gerne bekennen. Wenn ich nicht immer genau zwischen Mein und Dein geschieden habe, so hat das seinen Grund vor allem in dem Charakter meines Buches. Gleichwohl wird man meist auch hier unschwer erkennen, wem wir das Verständnis der behandelten Texte danken.

Ursprünglich war es beabsichtigt, dem Buche einen Index beizugeben, der zugleich den Fernerstehenden alle im Texte vorkommenden Eigennamen und anderes der Aufklärung bedürftige erläutern sollte. Ich habe aber schließlich davon Abstand genommen. Die Gliederung des Ganzen ist, wie ich glaube, durchsichtig genug, um alles an seinem Ort leicht finden zu lassen. Sachliche Aufklärungen sind am bequemsten aus der eben vollendeten 2. Auflage von A. Jeremias' „Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients“ (Leipzig, J. C. Hinrichs) oder aus der von H. Zimmern und H. Winckler bearbeiteten 3. Auflage von Schraders „Die Keilinschriften und das Alte Testament“ (Berlin, Reuther & Reichard) und, soweit er fertig vorliegt, aus F. Hommels „Grundriß der Geographie und Geschichte des Alten Orients“ (München, C. H. Beck) zu erholen.

Die nunmehr abgeschlossene Arbeit ist unter sehr erschwerenden Umständen zustande gekommen. Die Entfernung von allen bibliothekarischen Hilfsmitteln mußte gerade bei ihr außerordentlich unangenehm sich geltend machen. Wenn ich gleichwohl nichts Wesentliches übersehen haben sollte, so danken die Leser das mit mir der nie versagenden Hilfsbereitschaft meines einstigen Lehrers, Herrn Professor Hommel in München, der mich nicht nur mit seiner Bibliothek aufs wirksamste unterstützt, sondern mir auch manchen wertvollen Hinweis gegeben hat.

Zu herzlichem Dank fühle ich mich auch verpflichtet der Verwaltung der Münchener Hof- und Staatsbibliothek und unter ihren Beamten vor allem meinem ehemaligen Studiengenossen

Herrn Dr. Gratzl, dessen freundschaftliche Dienstwilligkeit auch großen Zumutungen gegenüber standgehalten hat. Ohne die tätige Mithilfe der Genannten hätte das Buch nicht vollendet werden können. Ich fürchte aber, daß auch so noch manche Spuren die Ungunst der Verhältnisse, unter denen ich arbeiten mußte, verraten werden. Es war mir z. B. sehr oft nicht möglich, die zitierte Literatur auch bei der Korrektur nochmals einzusehen und die Zitate nachzuprüfen. In einigen Fällen habe ich mich in Rücksicht auf die wünschenswerte Vollständigkeit der Literaturangaben notgedrungen auch dazu entschließen müssen, Arbeiten zu zitieren, die ich gar nicht einsehen konnte.

Für die in diesen Verhältnissen wurzelnden Mängel bitte ich um freundliche Nachsicht.

Herzlichen Dank möchte ich auch dem Herrn Verleger aussprechen. Von ihm ging die Anregung zu dieser Arbeit aus, er hat sie in entgegenkommendster Weise gefördert.

Wenn der Druck im großen und ganzen zuverlässig ist, so danken dies die Leser mit mir nicht zum geringsten der unermüdlichen Mithilfe meiner Frau.

Neuburg a. Donau, Ende November 1906.

Otto Weber.

Inhaltsübersicht.

Einleitung. Seite

§ 1. Begriff und Inhalt der babylonisch-assyrischen Literaturgeschichte 1

§ 2. Sumerer und Semiten in Babylonien und ihre Stellung in der Literaturgeschichte:
1. Die Sumerer 5
2. Die Babylonier und Assyrer 7

§ 3. Die Erfindung der Keilschrift 8

§ 4. System und Entwicklung der babylonischen Keilschrift: 10
1. Zeichen und Zeichennamen 12
2. Entstehung der Keilschrift 16
3. Material 19

§ 5. Die Sprachen der Keilinschriften:
1. Allgemeines 21
2. Die sumerische Sprache 22
3. Die babylonische und assyrische Sprache . 24

§ 6. Das Schriftwesen in Babylonien und Assyrien:
1. Die Schreiberzunft und die Terminologie . 25
2. Das Schreibmaterial und seine Formen . . 26
3. Die Bibliothek Assurbanipals 27

§ 7. Die Wiederauffindung der Keilschriftdenkmäler und ihre Sammlung in modernen Museen 29

Kap. 1. Die poetische Literatur im allgemeinen.

§ 8. Einteilung und allgemeine Charakteristik 32

§ 9. Die poetischen Formen 35

Kap. 2. § 10. Die epischen Dichtungen im allgemeinen . 38

Kap. 3. Die babylonischen Schöpfungsmythen.

§ 11. Allgemeines 40

§ 12. Das Epos Enuma elisch 44

§ 13. Die Schöpfungsgeschichte des Berosus und Damascius und ihr Verhältnis zu Enuma elisch:
1. Berosus 53
2. Damascius 55

§ 14. Die sog. Schöpfungslegende von Eridu (?) 56

§ 15. DT 41 58

Seite

§ 16. „Als Anu den Himmel erschuf" 58
§ 17. Die Legende vom Zahnschmerzwurm 59
§ 18. Legenden über die Erschaffung von Sonne und Mond 60

Kap. 4. Weitere Legenden aus dem Kreis des Schöpfungsmythus.
§ 19. Die Legende vom Frühjahrsmond 61
§ 20. Bel und der Labbu 63
§ 21. Der göttliche Sturmvogel Zû:
1. Der Raub der Schicksalstafeln 65
2. Die sog. Überlistung des Zû (?) 66

Kap. 5. § 22. Der Etanamythus 69

Kap. 6. § 23. Das Gilgameschepos 71

Kap. 7. Sintfluterzählungen und Verwandtes.
§ 24. Die Fluterzählung im Gilgameschepos 93
§ 25. DT 42 93
§ 26. Ea und Atarchasis 94
§ 27. Das „Fragment Scheil" 95
§ 28. Die Flutgeschichte nach Berosus 97
§ 29. Der mythologische Charakter der Flutsage 97

Kap. 8. Unterweltmythen.
§ 30. Die Höllenfahrt der Istar 99
§ 31. Nergal und Erischkigal 102

Kap. 9. Die übrigen Mythen.
§ 32. Der Ira-Mythus 104
§ 33. Der Mythus von Adapa 108
§ 34. Ninibmythen 111

Kap. 10. Hymnen, Gebete und Psalmen.
§ 35. Allgemeines 115
§ 36. Hymnen 122
§ 37. Gebete 126
§ 38. Psalmen, Klagelieder, Bußpsalmen:
1. „Literarische Psalmen" 133
2. Klagelieder und Bußpsalmen 139

Kap. 11. Beschwörungstexte.
§ 39. Allgemeines 147
§ 40. Handerhebungsgebete 153
§ 41. Die Beschwörungsserie Maqlû 156
§ 42. Die Beschwörungstafeln Schurpu 159
§ 43. Die Labartu-Texte 164
§ 44. Die Serie „Utukki limnuti" 166
§ 45. Sonstige Beschwörungstexte:
1. Aschakki marçûti 169
2. Ti'u 170
3. Alam-nig-sag-il-la im-ma-ge 170
4. Alam-nig-sag-il-la ku-sche-kan 171
5. Luch-ka 171

Seite

6. Tablet „K" 172
7. Tablet „N" und anderes 174

Kap. 12. Orakelanfragen und Orakelaussprüche.
§ 46. Allgemeines 176
§ 47. Anfragen an den Sonnengott 177
§ 48. Die sog. „Ikribu-Texte" 180
§ 49. Orakel an Assarhaddon und Assurbanipal 181

Kap. 13. § 50. Ritualtexte 183

Kap. 14. § 51. Omina-Texte 188

Kap. 15. Historische Inschriften.
§ 52. Vorbemerkungen 199
§ 53. Historische Legenden:
1. Der König von Kutha 202
2. Die Belagerung von Erech 205
3. Die Geburtslegende Sargons und anderes . 206
§ 54. Die historischen Inschriften der babylonischen Könige:
1. Geschichtlicher Überblick 209
2. Der literarische Charakter der babylonischen Königsinschriften:
a. Altbabylonische Inschriften bis auf Hammurabi 213
b. Die babylonischen Königsinschriften seit Hammurabi 221
§ 55. Die historischen Inschriften der assyrischen Könige:
1. Geschichtlicher Überblick 224
2. Der literarische Charakter der assyrischen Königsinschriften 226
§ 56. Die historiographischen Texte 233
I. Die babylonischen Chroniken:
1. Die sog. synchronistische Geschichte . . . 234
2. Babylonische Chronik A (bzw. S) 235
3. Babylonische Chronik P 235
4. Babylonische Chronik B 236
5. Nabonaid-Cyrus-Chronik 236
II. Die chronologischen Listen der Babylonier:
1. in griechischer Überlieferung 237
2. in keilschriftlicher Überlieferung 237
3. Die babylonischen Jahreslisten 238
III. Die chronologischen Listen der Assyrer 239
1. Die reinen Eponymenkanone 240
2. Die Eponymenlisten mit Beischriften . . . 240

Kap. 16. Urkunden der Staatsverwaltung.
§ 57. Politische Dokumente 241
§ 58. „Grenzsteine": Freibriefe, Belehnungsurkunden . . . 245
§ 59. Zensuslisten von Harran 247

Kap. 17. Rechts- und Verwaltungsurkunden.
§ 60. Allgemeines 248

Seite

§ 61. Die sog. sumerischen Familiengesetze 250
§ 62. Der Kodex Hammurabi 251
§ 63. Bruchstücke von Gesetzestafeln 256
§ 64. Sonstige Texte privatrechtlichen Inhalts 257
§ 65. Urkunden der Tempelverwaltung 260

Kap. 18. Briefe.
§ 66. Allgemeines 263
§ 67. Briefe der Hammurabizeit 268
§ 68. Die Tel-el-Amarnabriefe 270
§ 69. Briefe aus der Sargonidenzeit 276
§ 70. Briefe aus der Zeit des neubabylonischen und persischen Reiches 281

Kap. 19. Wissenschaftliche Texte.
§ 71. Allgemeines 282
§ 72. Philologische Texte 286
I. Syllabare 286
II. Lexikalische Texte 289
III. Grammatische Texte 291
IV. Paläographische Texte 292
V. Wörterlisten mit sachlicher Anordnung . . . 293
VI. Schülerarbeiten 294
VII. Präparationen bezw. Kommentare 295
VIII. Kataloge 296
§ 73. Sonstige wissenschaftliche Texte 291

Kap. 20. Volkstümliche Literatur.
§ 74. Allgemeines 301
§ 75. Tierfabeln 303
§ 76. Sprichwörter 306
§ 77. Texte zur Sittenlehre 307

Altbabylonische Bilderzeichen und Schriftproben . . . 311/12

Abkürzungen.

AB: Assyriologische Bibliothek, herausg. von Delitzsch und Haupt. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1881 ff.

ARW: Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 1—6 herausg. von Ths. Achelis, Tübingen und Leipzig (Mohr), 1898 ff.; Bd. 7 ff. herausg. von A. Dieterich. Leipzig (Teubner), 1904 ff.

ASKT: Haupt, Akkadische und sumerische Keilschrifttexte. Leipzig, J. C. Hinrichs.

AO: Der alte Orient. Gemeinverständliche Darstellungen, herausg. von der Vorderasiatischen Gesellschaft. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1899 ff.

BA: Beiträge zur Assyriologie, herausg. von Delitzsch und Haupt. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1889 ff.

BE: Zitationsweise eines Teiles der Denkmäler der Berliner Museen.

Bezold, Catalogue: Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum, vgl. S. 31.

Br. Mus. mit einer Zahlengruppe bedeutet eine Tontafel aus dem British Museum in London.

Brünnow, List: A Classified List of . . . cuneiform Ideographs, Leyden 1887 ff.

Budge-King, Annals: Annals of the Kings of Assyria I. London 1902.

CT: Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the Brit. Museum, 1896 ff.

Découvertes: E. de Sarzec et L. Heuzey, Découvertes en Chaldée.

Delitzsch, AL$^{2.3.4}$: Delitzsch, Assyrische Lesestücke, 2., 3. u. 4. Auflage. Leipzig, J. C. Hinrichs.

DT: Sammlung „Daily Telegraph“ im Brit. Museum.

H, Harper: Assyrian and Babylonian Letters, 1891 ff.

Haupt, ASKT: s. ASKT.

Haupt, Nimrod(epos): Das babylonische Nimrodepos. Keilschrifttext . . . . nach den Originalen im Brit. Museum kopiert u. herausg. von P. Haupt. (AB Bd. III) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1884—1891.

Hilprecht, OBI: Old Babylonian Inscriptions, chiefly from Nippur (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Vol. I), 1893. 1896.

Hommel, Grundriß: Grundriß der Geographie und Geschichte des Alten Orients, 2. Aufl. (Handbuch der klass. Altertums-Wissenschaft, herausg. von Iwan v. Müller, III, 1. Abt.). München, C. H. Beck, 1904.

Jastrow, Religion: Die Religion Babyloniens und Assyriens von Morris Jastrow jr. Giessen, Töpelmann, 1903 ff.

Jeremias, ATAO: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Handbuch zur biblisch-oriental. Altertumskunde von Dr. Alfred Jeremias. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1. Aufl. 1904, 2. Aufl. 1906.

Jeremias, BNT: Babylonisches im Neuen Testament von Dr. Alfred Jeremias. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1905.
JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society. London 1834 ff., 1865 ff.
K: Kuyunjik-Sammlung des Britischen Museums.
KAT[3]: Eberhard Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., bearbeitet von Hugo Winckler und Heinrich Zimmern. Berlin, Reuther & Reichard, 1903.
KB: Keilinschriftliche Bibliothek, herausg. von Eberhard Schrader. Berlin, Reuther & Reichard, 1889 ff.
KH: Kodex Hammurabi.
King, Sev. Tabl.: King, The Seven Tablets of Creation. London, Luzac, 1902.
King, Studies: Studies in Eastern History I: Records of the Reign of Tukulti-Ninib I. London, Luzac, 1904.
Lénormant, Magie: Lénormant, Die Magie der Chaldäer, deutsche Ausgabe, 1879.
MVAG: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. Berlin, Wolf Peiser, 1896 ff.
OLZ: Orientalistische Literaturzeitung, herausg. von F. E. Peiser. Berlin, Wolf Peiser, 1898 ff.
PSBA: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
Recueil: Recueil de travaux.
Reisner: Sumerisch-babylonische Hymnen.
Rm, Rm[2]: Sammlung „Rassam“ des Brit. Museums.
Roscher: Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, Teubner.
Sm: Sammlung „Smith“ des Brit. Museums.
Thompson, The devils: The devils and evil spirits of Babylonia, by R. Campbell Thompson. London, Luzac, 1903—4.
TSBA: Transactions of the Society of Biblical Archaeology.
VAB: Vorderasiatische Bibliothek. Leipzig, J. C. Hinrichs. im (Erscheinen.)
VATh: Bezeichnung für Tontafeln des Berliner Museums.
Weißbach, Miscellen: Babylonische Miscellen, herausg. von F. H. Weißbach. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1903.
Winckler, F.: Altorientalische Forschungen von Hugo Winckler. Leipzig, E. Pfeiffer, 1893 ff.
Winckler, TB[2]: Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament, 2. Aufl. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1903.
Winckler, UAOG: Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte von Hugo Winckler. Leipzig, E. Pfeiffer, 1889.
WZKM: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands.
ZA: Zeitschrift zur Assyriologie, herausg. von Carl Bezold.
ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
Zimmern, Beiträge: Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1901 (AB XII).
I R, II R etc.: H. Rawlinson, Cuneiform Inscriptions of Western Asia.



Verbesserungen und Nachträge.

S. 2 Anm. 1 lies § 72, VIII.
S. 14 Z. 7 v. u. lies ^{ilu}Ud^{schi}.
S. 17 Z. 16 v. u. lies ohne alles.
S. 23 Anm. 1 lies § 72.
S. 25 Z. 12 v. u. lies § 72.
Zu S. 26 Z. 13 v. o. vgl. den Aufsatz Messerschmidts „Zur Technik des Tontafel-Schreibens" (OLZ 1906 Nr. 4, 6 u. 7), wo auch die sonstige Literatur zur Frage berücksichtigt ist. Dasselbe Thema wie auch andere Probleme der babylonischen Schrifttechnik erörtert Clay in der Einleitung zum XIV. Band der „Babylonian Expedition of the Univ. of Pennsylvania".
S. 29 Z. 19 v. u. lies § 72, VIII.
Zu S. 32 vgl. jetzt die Bearbeitung des Textes K 3476 durch Zimmern, in den Ber. der Phil.-Hist. Klasse der K. S. Ges. d. W. zu Leipzig, LVIII, S. 127 ff. Danach ist die frühere Meinung Zimmerns nicht mehr vollständig aufrecht zu erhalten. Der Text ist vielmehr als eine Art sachlichen, mythologischen Kommentars zum Opfer- bzw. Sühneritual aufzufassen, ähnlich denen, die unten S. 185 kurz gestreift sind, über die ich in meiner „Dämonenbeschwörung" S. 19 f. gehandelt habe.
S. 34 Z. 1 v. u. lies zu einer.
Zu S. 38 oben (Zwiegespräch zwischen Marduk und Ea) vgl. S. 161 f. und S. 305 Mitte. Über die an der letzten Stelle gestreifte Parallele zu dem Zwiegespräch zwischen Marduk und Ea, das zwischen Samas und Ea, vgl. jetzt meine Ausführungen in OLZ 1907 Nr. 1.
S. 38 Z. 16 v. u.: lies § 72, VIII.
Zu § 12 ist jetzt H. Winckler, Die babylonische Weltschöpfung (AO VIII, 1) zu vergleichen.
S. 48 Z. 2 v. u.: Es liegt vielleicht eine Anspielung auf diese Stelle des Epos, die „irnittu Anschars" vor, wenn Hammurabi sich in seinem Titel als den bezeichnet, der die „irnittu Marduks" errungen hat (vgl. Louvre I, 6; Codex Hamm. 25, 28 und unten S. 221).
S. 53 Anm. 1 lies um-mu chu-bur.
Zu S. 90 ff. vgl. auch den wertvollen Aufsatz Kuglers „Die Sternenfahrt des Gilgamesch" (Stimmen aus Maria-Laach, 1904, Heft 4 u. 5), der mir leider erst nach der Drucklegung der betr. Bogen zugänglich geworden ist. Kugler stellt hier die Meinung auf, daß das babylonische Gilgameschepos sich nicht auf der Erde, sondern am gestirnten Himmel vollziehe. Die Züge der beiden Helden, wie die Reise Gilgameschs nach der „Insel der Seligen" sind

nach Ostea gerichtet und schließen sich vorzugsweise an den Jahreslauf der Sonne und den dadurch bedingten Wechsel der Jahreszeiten an.

In dem S. 72 Z. 7 v. o. erwähnten, jetzt unter dem Titel „Das Gilgameschepos in der Weltliteratur" erschienenen Buche bemüht sich Jensen um den Nachweis, daß das Gilgameschepos eine „spezifische Verquickung von Vorgängen am Himmel mit solchen auf der Erde darstellt und himmlische Geschehnisse (wie Aufgang und Untergang der Gestirne) und solche auf der Erde in eigenartiger Weise interpretiert".

Die ungemein verwickelte Frage nach dem Sinne des Epos und nach seinem astralen Hintergrund bedarf noch eingehender Prüfung.

S. 104 oben lies Kap. 9.

S. 112 oben lies Kap. 9.

S. 211 Z. 17 v. u. lies § 68.

Zu S. 221 Z. 16 v. o. vgl. den Nachtrag zu S. 48.

S. 233 oben lies § 56.

S. 236 Z. 6 v. o. lies Samas.

Zu S. 243 unten. Die Worte „damit der Starke dem Schwachen nicht schade", mit denen Assurbanipal in allen einschlägigen Texten die Einsetzung seines Bruders Samassumukin zum König von Babel motiviert, sind eine uralte staatsrechtliche Formel, die dem Wortlaute nach schon im Kodex Hammurabi zweimal (1, 37 u. 24, 59) sich findet; vgl. Winckler, Gesetze Hammurabis S. 2 Anm. 6. Auf sie spielt offenbar auch Sargon, Cylinderinschrift 50, an.

S. 254 Z. 16 v. u. lies „der die Stele als Beute . . . ."

Zu S. 266: In den Briefen der Tel-el-Amarnazeit fehlt häufig das Wort ki-bi-ma in der Eingangsformel.

Zu S. 275 Anm. 2: Vgl. jetzt auch Winckler, OLZ 1906, Nr. 12, Sp. 621 ff. (auch separat erschienen).

S. 287: Ein weiteres Fragment zu S^b hat Hrozny in ZA 1906 veröffentlicht.

Zu S. 307: Interessant ist, daß das Gleichnis vom Weib als dem Acker des Mannes sich sowohl in einem altägyptischen Weisheitsbuche (von ca. 2000 v. Chr.), als auch im Koran findet. Vgl. Spiegelberg in AO VIII, 2 S. 30.

Zu S. 312: In der 1. Zeile der Transcription lies als 2. Zeichen „Dam" statt Nin.

Der wiedergegebene Text bildet die Vorderseite einer Steintafel aus Nippur (OBI Nr. 123) und lautet in Übersetzung:

[1] Damgalnunna, [2] seiner Herrin, [3] hat Dungi, [4] der mächtige Mann, [5] König von Ur, [6] König von Sumer und Akkad [Rückseite: ihren Tempel in Nippur erbaut.]

Einleitung.

§ 1. Begriff und Inhalt der babylonisch-assyrischen Literaturgeschichte.

Jede Literaturgeschichte eines Kulturvolkes aus ferner Vergangenheit ist naturgemäß in der Begrenzung des Stoffes so weitherzig wie möglich. Sie kann sich nicht darauf beschränken, literarische Erzeugnisse von ästhetischen Qualitäten oder Absichten zu verzeichnen, sie wird vielmehr auch dem kulturgeschichtlichen Interesse einen breiten Spielraum lassen müssen und infolgedessen den Begriff Literatur in seinem ursprünglichen Wortsinn zur Geltung bringen und das gesamte Schrifttum in den Kreis seiner Betrachtung ziehen.

Von einer Literatur*geschichte*, einer Darstellung der geschichtlichen Entwicklung, kann bei der babylonisch-assyrischen Literatur heute noch kaum die Rede sein, da nicht weniger als alle Vorarbeiten dazu fehlen. Es kann ja kaum etwas Verlockenderes geben, als in dem ungeheuren Spielraum einer mehr als 3000 jährigen, in ihren Grundzügen und vielfach bis in intime Einzelheiten klar zutage liegenden Völkergeschichte die Entwicklungsgeschichte des geistigen Lebens an der Hand der literarischen Denkmäler zu verfolgen. Auf den ersten Blick hat es auch den Anschein, daß für ein solches Unternehmen gerade die babylonisch-assyrische Literatur die sichersten Unterlagen bieten müßte in der beispiellosen Masse ihrer Denkmäler, bei der Möglichkeit, ihre Entstehungszeit oft ganz genau, oft wenigstens annähernd zu bestimmen. Trotzdem aber wird ein Versuch, aus der babylonisch-assyrischen Literatur eine über die allgemeinsten Umrisse hinausgehende Geschichte des Geisteslebens der Babylonier und Assyrer zu gewinnen, wohl für alle Zeiten unfruchtbar bleiben. Der Grund dafür liegt in dem absoluten Mangel jedes persönlichen Moments im gesamten Schrifttum der Babylonier und Assyrer,

Es gibt wohl in der ganzen Weltliteratur kein weiteres Beispiel, daß ein Volk bei denkbar intensivster literarischer Betätigung auch nicht einen einzigen sicheren Autornamen überliefert[1]. Dieses absolute Zurücktreten der Persönlichkeit des Schriftstellers ist nur denkbar, wenn alle Schriftstellerei ganz anderen als literarischen und künstlerischen Zwecken dient; wenn es nicht gilt, neue Werte zu schaffen, neue Gedanken in neue Formen zu giessen; wenn vielmehr alle literarische Betätigung sich in dem Streben erschöpft, das Altüberkommene in der Überlieferung zu erhalten, weil es seinem Inhalt nach verbindlicher, normativer Art ist und einer Weiterbildung nicht bedarf oder gar nicht fähig ist; wenn alle scheinbaren Neuschöpfungen infolge der geltenden Weltanschauung gar nichts anderes sein können, als eine Anpassung des Überlieferten an die momentanen Bedürfnisse. Die Weltanschauung, die von dem Grundgedanken beherrscht ist, daß alle Entwicklung nur und ausschließlich einer Wiederbelebung einer präexistenten Norm zustrebt, kann gar keine neuen Wege und neuen Ziele suchen oder gar finden. Alles Geistesleben muß sich in ihrem Bann in einem ewigen Kreislauf vollziehen.

So stehen wir tatsächlich vor der Erscheinung, daß es in der babylonischen Literatur im großen und ganzen keine Antike und keine Moderne und keine Mittelglieder, die von der einen zur andern führen, gibt, sondern der fast 3000jährige Zeitraum, durch den uns die Denkmäler begleiten, zeigt ein in allem Wesentlichen stets gleichartiges Bild des geistigen Lebens. Wenn wir die rein äußerlichen, den literarischen Charakter der Dichtung völlig unberührt lassenden Zusätze und Interpolationen außer acht lassen, läßt sich in den allermeisten Fällen nicht entscheiden, ob ein Text aus dem 20. oder dem 7. Jahrhundert v. Chr. stammt. Bei einigen Hymnen sind wir in der glücklichen Lage, Abschriften aus der ältesten wie aus der jüngsten Zeit der babylonischen Geschichte, die mindestens 2000 Jahre auseinander liegen, zu besitzen: sie sind in dieser langen Zeit fast vollständig unverändert geblieben. Der Grund liegt darin, daß alle Literatur im höheren Sinne entweder kultischen Zwecken diente, wie der ganze Kreis der Hymnen, Gebete, Psalmen, Beschwörungstexte, oder eine Versinnbildlichung der Lehre darstellte, wie mehr oder weniger alle Mythen und Legenden. Das Verhältnis ist ein ähnliches, wie wenn einer

---

[1] Über die Autoren(?)namen der sog. Epenkataloge s. § 71,VII.

späten Zukunft aus dem ganzen Mittelalter nichts als Bibel- und Missale-Handschriften aus den verschiedensten Zeiten in zahllosen Fragmenten überliefert würden und ihr daraus die Aufgabe erwüchse, eine Literaturgeschichte der europäischen Völker des Mittelalters zu konstruieren. Wie in diesem Falle die Kritik zunächst dazu kommen müßte, die absolute Gleichförmigkeit der literarischen „Produktion“ in diesen 15 Jahrhunderten zu konstatieren, und endlich dazu käme, die Entstehung der ersten Vorlagen dieser Stücke in Bausch und Bogen in eine „vorgeschichtliche“ Zeit zurück zu verlegen, so hat auch die Prüfung der babylonischen Literatur höheren Stils allmählich zu der Erkenntnis geführt, daß wir in der Hauptsache nur Kopien und Nachahmungen von Vorlagen haben, die in einer für uns noch vorhistorischen Zeit entstanden sind. Mit dieser Erkenntnis steht aber die Literaturgeschichte auch schon am Ende ihrer Wirksamkeit, es bleibt für sie kaum mehr etwas zu tun; denn die Sammlung von Varianten, die das einzige Ergebnis einer literaturgeschichtlichen Betrachtung dieser Denkmäler bleiben muß, wird an belangreichen Zeugnissen einer stattgehabten Entwicklung nur der Erkenntnis der religiösen und geschichtlichen Entwicklung Dienliches zutage fördern; von einer Entwicklung des literarischen Stiles, von der Umgestaltung literarischer Stoffe, von der Entwicklung der Ausdrucksformen, der Mittel zur Belebung und Veranschaulichung des Inhalts, kurz, von allem, was nur eine Einwirkung einer vom Banne der Überlieferung freien Persönlichkeit sein kann, wird sie nicht viel ergeben.

Diese Sätze klingen paradox, wenn man bedenkt, daß es ja doch der alttestamentlichen Forschung unter viel schwierigeren Verhältnissen gelungen zu sein scheint, auch anonyme Stücke, wie z. B. die Quellenschriften des Hexateuch, die unter falscher Etikette laufenden Prophetenreden und Psalmen chronologisch wenigstens annähernd zu bestimmen. Aber hier ist der Zufälligkeit der Überlieferung, die das Licht der Geschichte in recht verschiedener Intensität über die einzelnen Perioden verteilt, sicherlich viel zu wenig Rechnung getragen worden. In sehr vielen Fällen ist die Zeitbestimmung lediglich auf subjektives Ermessen, auf persönliche Eindrücke gegründet, zwingende, jeden Widerspruch ausschließende Beweisgründe liegen nur selten vor. Ein charakteristisches Beispiel sind Sacharja, Kap. 9—14, die bis in die jüngste Zeit in die vorexilische Periode, in die Zeit der Diadochenkämpfe und in das 2. Jahrh. versetzt worden sind und immer mit der Versicherung, daß eine andere Ansetzung ganz unmöglich sei. Auch Budde hält nur das 2. Jahrhundert für die Zeit, in der „wir Tatsachen genug zur Verfügung haben, um mit Aufgebot von einigem Scharfsinn für jedes X eine be-

nannte Größe einsetzen zu können". „Aber leider ist diese Möglichkeit vor allen Dingen darin begründet, daß uns einzig und allein für diese Zeit ausführliche Geschichtsberichte zu Gebote stehen." „Es ist mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß das für andere Zeitabschnitte ebensogut glücken würde, wenn uns da ebenso reichlicher Stoff zu Gebote stände." Hier[1] spricht es einer der verdienstvollsten Vertreter der literarkritischen Schule unumwunden aus, daß die Lücken der geschichtlichen Überlieferung gelegentlich die stärkste Stütze literarkritischer Ergebnisse sein können. Eine Desavouierung durch monumentale Zeugnisse braucht ja die Bibelkritik kaum zu befürchten, daher ist die Zuversicht zu den Ergebnissen nur selten von Zweifeln an der Tragfähigkeit des Fundamentes erschüttert. Anders in der Keilschriftforschung. Da kann jeder Spatenstich logisch unantastbare Beweisketten zerschneiden, wenn er z. B. zu einem dem Assurbanipal in den Mund gelegten Gebet eine mehr als 1500 Jahre ältere, bis auf redaktionelle Abweichungen völlig gleichlautende Vorlage zutage fördert. Dadurch ist ganz von selbst der Assyriologie bei allen zeitlichen Bestimmungen literarischer Stücke größte Zurückhaltung geboten.

Das Beobachtungsfeld der literargeschichtlichen Untersuchung ist einmal die dichterische Form, dann das Verhältnis des Stofflichen zu der gestaltenden Idee.

Wenn es nun auch bei der Lage der Dinge aussichtslos ist, eine Entwicklungsgeschichte der babylonischen Literatur skizzieren zu wollen, so bietet eine Betrachtung und Darstellung der vorhandenen Materalien nach ihrer formalen Seite, wie auch in Rücksicht darauf, wie das Stoffliche der gestaltenden Idee dienstbar ist, einer — allerdings zukünftigen — Forschung die dankbarsten Aufgaben. Auch in Babylonien und Assyrien offenbart die Vorgeschichte der sprachlichen Ausdrucksweise ein reichhaltiges Kapitel versteinerter Kulturgeschichte; Bilder und Gleichnisse, die Metaphern, kurz, alle Mittel, die zur Belebung der Darstellung, zur Veranschaulichung des Inhalts dienen, standen der orientalischen Beredsamkeit wie heute, so zu allen Zeiten in verschwenderischer Fülle zu Gebote. Und die verhältnismäßig große Zahl literarischer Erzeugnisse, in denen stoffliche Überlieferungen der Verkörperung tiefer liegender Ideen dienstbar gemacht werden, erschließt der vergleichenden Betrachtung durch ihre Mannigfaltigkeit ein reiches Arbeitsfeld. Die Assyriologie hat diese Seite ihrer Aufgaben noch kaum gestreift. Infolgedessen kann auch auf den folgenden Blättern keine Rede davon sein, das eigentlich literarische Moment so wie es sein sollte in den Vordergrund zu stellen, es kann

[1] Das prophetische Schrifttum S. 55 (1906).

sich vielmehr in der Hauptsache nur darum handeln, einen Überblick über das Material selbst zu geben, den Inhalt zu skizzieren und so eine Vorstellung von dem babylonisch-assyrischen Schrifttum überhaupt zu vermitteln. Nur im Vorübergehen kann auch des spezifisch literarischen Charakters der Denkmäler gedacht werden.

Das uns heute schon zugängliche Material an schriftlichen Dokumenten aus dem Zweistromland ist von ganz außerordentlicher Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit. Ziffernmäßig entzieht es sich vollständig jeder auch nur annähernden Schätzung und inhaltlich umspannt es den ganzen Kreis der literarischen Gattungen. Nur für die Existenz der dramatischen Dichtung ist bis heute kein sicheres Beispiel gefunden worden.

Literargeschichtlich erwecken das lebhafteste Interesse die epischen Dichtungen, in denen mythologische Stoffe dichterische Gestaltung gewonnen haben. Vornehmlich für die Religionsgeschichte sind unschätzbare Quellen die lyrischen Texte, Hymnen, Gebete, Psalmen und die Beschwörungstexte, sodann die Ritualtexte und Omina; die Geschichtsforschung besitzt in den Königsinschriften und historiographischen Texten, in den öffentlichen Urkunden und Briefen historische Quellen, denen an Authentizität und unmittelbarer Verwendbarkeit kein anderer Zweig der Altertumskunde etwas Gleichartiges an die Seite stellen kann. Die Kulturgeschichte gewinnt in den Gesetzen, Verträgen, Listen ein unmittelbares Zeugenmaterial von beispielloser Mannigfaltigkeit und Reichhaltigkeit. Verhältnismäßig wenig ist es, was wir von volkstümlicher Literatur, Fabeln, Spruchdichtung, Rätseln u. dgl. haben. Dagegen ist uns das Studienmaterial, das in Babylonien und Assyrien der Auslegung der Literaturdenkmäler gedient hat, auch für unsere gleichartigen Bemühungen von unschätzbarem Wert.

Nach den eben entwickelten Grundzügen wird unten das babylonisch-assyrische Schrifttum zu skizzieren sein.

§ 2. Sumerer und Semiten in Babylonien und ihre Stellung in der Literaturgeschichte.

1. Die Sumerer.

Die Vorläufer der semitischen Bewohner Babyloniens waren in dessen südlichem Teile, hauptsächlich südlich und westlich vom Euphrat, aber auch darüber hinaus, die Sumerer, ein Volk, dessen Verwandtschaftsverhältnisse noch heute ungeklärt sind, das aber jedenfalls weder der semitischen noch der indogermanischen

Rasse angehört und wohl aus Innerasien eingewandert sein muß; mancherlei weist auf einen Zusammenhang mit der uralaltaischen Gruppe hin. Unmittelbare historische Nachrichten über die Sumerer haben wir nicht. In der Zeit, aus der unsere ältesten Urkunden stammen, etwa am Ausgange des 4. Jahrtausends, war das semitische Element bereits zur ausschließlichen Geltung gekommen. Daß die Mehrzahl der alten Königsurkunden in sumerischer Sprache abgefaßt sind, kann dagegen nicht geltend gemacht werden: die Eroberer haben die höher stehende Kultur der Unterworfenen in ihren Dienst gestellt, haben alle festen Organisationen, die sie vorfanden, ihren Zwecken dienstbar gemacht, der Not gehorchend oder in politischer Einsicht —, jedenfalls unter Wahrung der alten, geheiligten Formen, unter Schonung der religösen und nationalen Überlieferung der Eingesessenen, in die sie im Laufe der Zeit hineingewachsen sind. So hat sich eine Verschmelzung der verschiedenen Bevölkerungsteile vollzogen. In den alten Formen ist ein neuer Geist groß geworden, der sich immer selbständiger entfaltet hat: der babylonische Semitismus. Ob auch nur ein einziger unter den zahlreichen Herrschern der ältesten Zeit, deren Denkmäler wir haben, der sumerischen Rasse angehört habe, wissen wir nicht, wir können es aus mancherlei Gründen nicht einmal für wahrscheinlich halten. Soviel aber dürfte sicher sein, daß die ganze Form, in der sich uns das offizielle und kulturelle Leben im ältesten Babylonien, namentlich im Süden — der Norden war schon viel früher von Semiten besiedelt — nach den Denkmälern darstellt, von den Sumerern geschaffen worden ist.

Den Sumerern gebührt jedenfalls auch in der Geschichte der Keilschriftliteratur eine bevorzugte Stellung: sie sind die Erfinder der Schrift und von dem, was an künstlerischer Literatur überliefert ist, geht sicher ein bedeutender Teil auf ihre Anregung zurück, wenn auch vielleicht nur im letzten Grunde. Freilich ist es bei dem heutigen Stande unserer Kenntnis der ältesten Geschichte des Zweistromlandes und bei dem verfügbaren, wenn auch großen, so doch sehr lückenhaften Quellenmaterial völlig unmöglich, den Sumerern den Platz auch tatsächlich einzuräumen, der ihnen gebührt, die Verdienste, die sie um die Entwicklung des Schrifttums haben, näher zu umschreiben, den Anteil, der von den überkommenen Schätzen ihnen zukommt, auszuscheiden. Was wir von den Sumerern wissen, ist außerordentlich wenig, es ist nicht viel mehr, als daß sie existiert haben — auch das wird übrigens

bestritten —, daß sie die Schrift erfunden haben, daß es ihre Sprache ist, in der die ältesten Denkmäler der Könige und Fürsten reden, die als heilige Kultussprache von den einwandernden Semiten übernommen und in heiliger Übung erhalten worden ist bis zur spätesten Zeit, bis an die Grenze der christlichen Zeitrechnung. Inwiefern der Inhalt der in sumerischer Sprache überlieferten Denkmäler auf das alte Volk von Sumer zurückgeht, darüber können wir nichts als Vermutungen aufstellen. Wie es im Laufe der Zeit zu einer völligen Verschmelzung von beiden Rassen, bezw. zur Aufsaugung der einen durch die andere gekommen ist, so scheint es auch bald im Geistesleben geworden zu sein. Weder religionsgeschichtlich noch literargeschichtlich läßt sich zwischen sumerischem und semitischem Gut eine reinliche Scheidung vollziehen. Soviel nur wissen wir, daß die Schrift, obwohl sie dem semitischen Idiome so schlecht wie nur möglich auf den Leib paßt, die Herrschaft über die siegreichen Eindringlinge behauptet hat, und wir können vernünftigerweise daraus nur die eine Folgerung weiter ziehen, daß die Einwandernden von dem kulturell viel höher stehenden Volk mit der Schrift auch die begrifflichen Elemente, die geistige Vorstellungswelt, religiöse Anschauungen und Bräuche in mehr oder weniger großem Umfang übernommen haben, jedenfalls sich von ihnen aufs stärkste haben beeinflussen lassen. Das, was uns historisch greifbar ist, muß freilich jetzt als einheitliche Größe angesehen und gewürdigt werden; wir können nur die Sprachen scheiden, die Religion und Literatur aber nennen wir schlechthin und ohne Rücksicht auf genuin sumerische oder semitische Bestandteile „babylonisch".

2. Die Babylonier und Assyrer.

Ein ähnliches geistiges Abhängigkeitsverhältnis wie zwischen den Sumerern und Babyloniern besteht zwischen den Babyloniern und den Assyrern, nur daß das helle Licht der Geschichte, in dem sich ihre Beziehungen entfalten, uns diese wesentlich klarer sehen läßt. Die Babylonier waren ein altes Kulturvolk, das den Zenith seiner Bahn schon überschritten hatte, als die Assyrer auf dem Plane erschienen und langsam anfingen, in der Weltgeschichte eine Rolle zu spielen. Die bedeutsamsten Werke der babylonischer Literatur waren längst vorhanden und hatten weite Verbreitung im ganzen alten Orient gefunden, alle literarische Gattungen waren vollauf entfaltet und hatten feste Formen gewonnen. Es ist selbst-

verständlich, daß dem rasseverwandten Volke, das ohne weiteres die Sprache des Kulturvolkes verstand und im ganzen Verlauf seiner Geschichte in denkbar engster politischer, wirtschaftlicher und geistiger Berührung mit jenem geblieben ist, an allen Errungenschaften der ganzen Kulturentwicklung in Babylonien alsbald der mühelose nachbarliche Mitgenuß zufiel.

Selbständig weitergebildet haben die Assyrer diese Kultur nicht, wenigstens nicht auf literarischem Gebiet, während man in der bildenden Kunst wohl eher von einem spezifisch assyrischen Stil reden kann. In literarischen Dingen sind es namentlich zwei Spezies, welche unter der Pflege des assyrischen Volkes eine eigenartige Entwicklung nehmen: 1. die Schrift, und 2. die offizielle Geschichtschreibung einzelner Könige, welche sich in Assyrien zur Annalenform versteinert. Wenn wir auf dem Gebiete der religiösen Literatur in manchen Fällen ganz deutlich ein assyrisches Stück als solches erkennen, so gründet sich das nicht auf eine selbständige Entwicklung der dichterischen Form oder des Gedankeninhalts, sondern auf rein äußerliche, lediglich redaktionelle Zutaten und Abänderungen (Ersetzung babylonischer Götternamen durch assyrische u. a.), die besser als alles andere dartun, daß die Assyrer der babylonischen Literatur gegenüber lediglich als Empfangende sich gefühlt haben.

§ 3. Die Erfindung der Keilschrift.

Die Alten haben, wie alle Fragen, deren Beantwortung jenseits ihres Wissens und ihrer Erfahrung lag, auch die Frage nach dem Ursprung der Keilschrift auf sehr einfachem Wege gelöst: sie haben sie auf göttlichen Ursprung zurückgeführt. Gelegentlich wird die Erfindung der Tafelschreibkunst allen Göttern zugeschrieben; von Adapa heißt es, daß er „den geheimen Schatz der Tafelschreibkunst lehrt"; Nusku ist der Griffelträger, der Schreiber im Rat der Götter zu Nippur, und noch in assyrischer Zeit heißt er „der Gott mit dem glänzenden Schreibgriffel"; von Senacherib wird Cha-ni als „Gott der Tafelschreiber" erwähnt. In ganz besonderer Weise aber gilt Nebo, der Stadtgott von Borsippa, als der Gott der Tafelschreibkunst, als Schutzherr der Schreiberzunft. Er ist der „Schreiber des Alls", der „Schreiber von Esagil", der Gott, „der den Tafelstift hält, den Schreibschaft ergreift"; auch in der späteren Überlieferung wird bei den Mandäern Nabu-Merkur als der „Schriftkundige und Weise", bei den Arabern der ʿUtharid-

Merkur als der „Stern des Schreibers“ bezeichnet. Der größte Literaturfreund des Altertums, der Sammler literarischer Schätze der Vorzeit, Assurbanipal, bezeichnet den ganzen Inhalt der auf seinen Befehl abgeschriebenen Tafeln als „Weisheit Nebos“ und rühmt sich am Schlusse fast jeder Tafel, daß ihm Nebo und dessen Gemahlin Taschmêtu das Verständnis der Tafelschreibkunst geöffnet haben; nach Berosus führen die Babylonier die Kenntnis der Schrift auf die Offenbarung des Oannes (= Ea?) zurück.

Mit dieser Lösung der Frage nach dem Ursprung der Keilschrift können wir uns freilich nicht zufrieden geben; wir müssen versuchen, aus dem Charakter der Schrift ihre Vorgeschichte zu lesen. Dabei lassen sich folgende Tatsachen sofort und unwiderleglich feststellen:

1. Die Keilschrift kann nicht von Semiten ausgebildet worden sein, ihre Ausdrucksmöglichkeiten werden der Eigenart des semitischen Lautbestandes schlechterdings nicht gerecht; sie muß vielmehr ursprünglich das Ausdrucksmittel für die nichtsemitische Sprache, von der uns zahlreiche umfängliche Proben in Keilschrift erhalten sind, die die Babylonier selbst als Sprache von Sumer bezeichnen, gewesen sein.

2. Die Keilschrift geht im letzten Grunde auf Bilderzeichen zurück.

Diese beiden Thesen sind aber auch die einzigen festen Punkte, die wir aus der Prüfung des uns vorliegenden Materials für die Frage nach dem Ursprung der Keilschrift gewinnen. Darüber hinaus können uns nur allgemeine ethnologische Erwägungen und Vergleichung anderer Bilderschriftsysteme, wie des ägyptischen, chinesischen, hethitischen, mexikanischen führen — insoweit uns aber die Kontrolle an keilschriftlichen Denkmälern unmöglich ist, natürlich ohne die Gewähr wirklicher, unanfechtbarer Richtigkeit der auf diesem Wege gewonnenen Lösungen.

Die Versuche, aus der Entwicklung der Keilschrift in den Jahrtausenden, aus denen uns Schriftproben vorliegen, auf die treibenden Kräfte zu schließen, welche bei der Schaffung der Schrift bestimmend gewesen sein mögen, sind von vornherein bedenklich, weil die Entwicklung der Schrift vielfach an Äußerlichkeiten, wie das Material, gebunden war, die bei den ersten Schreibversuchen überhaupt noch gar keine Rolle gespielt haben, sodann weil die berufenen Pfleger der Schreibkunst, die Priester, hinreichend verdächtig sind, bei ihren Studienversuchen, die auf den ersten Blick als die natürlichen Führer für die Untersuchung der Frage erscheinen, sich von Spekulationen haben leiten zu lassen, deren Verfolgung uns von dem Ziel der Aufgabe nur ablenken kann.

Anderseits muß aber doch davor gewarnt werden, die Bemühungen der babylonischen Schriftgelehrten um die Ergründung des Ursprungs und Wesens der Keilschrift allzu gering zu schätzen.

Solange wir nicht Denkmäler einer naiveren Gestalt der Keilschrift haben, haben wir auch kaum Aussicht, dem „Schaffenstrieb der werdenden Schrift" auf die Spur zu kommen, denn von irgendwelchen Merkmalen einer „werdenden" Schrift tragen auch unsere nachweisbar ältesten Inschriften nichts an sich. Das sicherste Zeichen einer im Fluß befindlichen, nach festen Ausdrucksformen strebenden Entwicklung ist eben doch immer die Anschaulichkeit, und diese ist bei vielen Zeichen in den ältesten Texten nicht größer als in viel jüngeren, bei mindestens ebensovielen aber eher geringer.

Die Traditionsketten, an denen sich die Kunde von der Vergangenheit in den priesterlichen Bildungszentren Babyloniens den späteren Geschlechtern vermittelt hat, haben sich mehr und mehr als zuverlässig erwiesen; es geht — bei allem Recht zur Kritik — nicht mehr an, eine „wissenschaftliche" Meinung der späteren babylonischen Archäologie von vornherein als Spintisiererei abzutun. Die Möglichkeit bleibt immer zu erwägen, daß solche „Spekulationen" tatsächlich den Kern der Sache treffen — auch dann, wenn sie für unsere Begriffe von folgerichtiger Entwicklung abstrakt oder gekünstelt erscheinen. Wir kennen jetzt die geistige Entwicklung Babyloniens gut genug, um auch einem hohen Altertum, ja der vorhistorischen Zeit ein recht reichliches Maß von Abstraktion und Spekulation, von Künstelei und Unnatürlichkeit zuzutrauen.

Es ist daher wissenschaftlich vielleicht ergiebiger, sich vorläufig an das Tatsächliche zu halten und die vorhandenen Materialien immer eingehender zu erforschen — zunächst ohne den Ehrgeiz, immer gleich auch den letzten Grund und die letzte Form jeder Erscheinung zu erkennen, die reichen Sammlungen der babylonischen Schriftgelehrten dankbar zu benützen und zu ergänzen. Wenn wir zunächst auf diesem Wege auch nur dazu kommen, zu erfahren, wie sich in der Überlieferung der babylonischen Schriftgelehrsamkeit die Entstehung der Zeichen ausnimmt, so ist das ein keineswegs gering zu schätzendes wissenschaftliches Ziel. Die Zukunft, die Erschließung neuer, ursprünglichere Zeichen aufweisender Denkmäler mag dann weiter führen.

§ 4. System und Entwicklung der babylon. Keilschrift.

Literatur: Die Untersuchungen über die Entstehung der Keilschrift sind eröffnet worden mit den für alle Zeit grundlegenden Ausführungen J. Opperts im 2. Bd. der Expédition en Mésopotamie (1859). Er hat zum ersten Mal die These: „Alle Keilschriftzeichen sind aus Bildern entstanden" im einzelnen zu begründen versucht. Eine Reihe von Urbildern hat er definitiv richtig bestimmt. W. Houghton hat in dem Aufsatz: „On the Hieroglyphic or Picture Origin of the Characters of the Assyrian Syllabary" (TSBA VI, 1879, S. 454—483) zum ersten Mal den Gedanken verfochten, daß die Zeichen als ursprünglich aufrecht-

stehend zu denken sind, er ist aber vor der Inkonsequenz, statt die Zeichen immer mit der Spitze beginnend nach rechts aufzurichten, auch gelegentlich gerade umgekehrt zu verfahren, nicht zurückgeschreckt. Seine Erklärungsversuche haben sich überhaupt nur wenig förderlich erwiesen. Auch F. Hommel hält von Anfang an die vertikale Richtung für die ursprüngliche bei allen Zeichen (Geschichte Babyloniens und Assyriens, 1884, S. 35 ff.). In seiner Schrift: Der Babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur 1892 S. 61 ff., vergleicht er überdies 34 vertikal gestellte babylonische mit „entsprechenden" ägyptischen Zeichen.

Oppert hatte sich bei der Erklärung der Schriftzeichen auf das Babylonische beschränkt. Seit Houghton wurden alle erreichbaren anderweitigen Bilderschriftsysteme, das chinesische, ägyptische, mexikanische zur Vergleichung herangezogen. Dabei wurden aber die mannigfachen Fingerzeige, die die Schriftentwicklung auf dem Boden Mesopotamiens, besonders aber die Überlieferung der einheimischen Schriftgelehrten bieten, so gut wie völlig außer acht gelassen.

F. Delitzsch hat durch gründliche Ausbeutung dieser beiden Erkenntnisquellen in seinem Werke „Die Entstehung des ältesten Schriftsystems oder der Ursprung der Keilschriftzeichen" 1897, Nachwort 1898, die Erforschung des Keilschriftsystems auf eine völlig neue Grundlage zu stellen versucht. Die Hoffnung, daß durch diese Veröffentlichung die Frage nach dem Ursprunge der Keilschriftzeichen so in Fluß kommen würde, daß sie kaum wieder ganz zum Stillstand kommen werde (Zimmern), ist freilich leider nicht in Erfüllung gegangen. Das Ergebnis der leidenschaftlichen Diskussion war nach der positiven wie negativen Seite ein außerordentlich dürftiges. Die Nachprüfung der einzelnen Aufstellungen Delitzschs ist nur sporadisch erfolgt, die vielen Punkte, an denen Delitzschs Ausführungen zur Ergänzung und Weiterverfolgung auffordern, sind kaum beachtet. Hauptsächlich mit der „Methode" Delitzschs setzt sich auseinander F. E. Peiser in MVAG 1897, 4, S. 21 ff. (Zur Frage nach der Entstehung der Keilschrift), der manche recht einleuchtende allgemeine Gesichtspunkte bietet, ohne, was sehr wünschenswert gewesen wäre, aufs einzelne einzugehen. Durch Delitzschs Publikation veranlaßt waren die vorläufigen Mitteilungen F. Hommels auf dem Pariser Orient. Kongreß Sept. 1897, denen als Erläuterung 4 Seiten 4° in Autographie: „Der hieroglyphische Ursprung der Keilschriftzeichen" beigegeben waren, eine Zusammenstellung der nach Hommel auf Bilder zurückzuführenden Zeichen.

Von besonderer Wichtigkeit ist noch die Einleitung von Thureau-Dangins Recherches sur l'origine de l'Écriture Cuneiforme (1898), der eine Klassifikation der ältesten Denkmäler nach epigraphischen Gesichtspunkten durchgeführt hat.

Eine weitere Darstellung hat das Problem erst in jüngster Zeit wieder erfahren von Ch. Fossey, Manuel de l'Assyriologie Bd. 1 (1904) S. 245 ff. Leider behandelt er gerade die Frage der Schriftentwicklung nur wenig eingehend. In einigen Punkten, so bezüglich der Zeichengruppen, der Gunierung schließt er sich Delitzsch an, glaubt aber doch, daß die von Delitzsch befolgte Methode nicht zum Ziel führen könne.

Zeichensammlungen:

Eine das gesamte epigraphische Material vorführende und allen wissenschaftlichen Gesichtspunkten, so vor allem der babylonischen Tradition gerecht werdende Sammlung der Keilschriftzeichen aus allen Perioden besitzen wir noch nicht. Als vorzügliche Vorarbeiten dazu sind zu nennen A. Amiaud et L. Méchineau, Tableau comparé des Écritures Babylonienne et Assyrienne, archaiques et modernes, 1887 und die obengenannten Recherches von Thureau-Dangin, welche vor dem erstgenannten Werke die Verwertung der epigraphisch überaus ergiebigen alten Nippurtexte und der ältesten Inschriften von Telloh voraus haben, aber nur die Denkmäler bis zur 1. babyl. Dynastie ausschließlich berücksichtigen. In kleinerem Maßstabe bietet F. Delitzsch in der 4. Aufl. seiner Assyrischen Lesestücke eine vergleichende Darstellung des Zeichenmaterials in den verschiedenen Entwicklungsstadien. Auch das „Verzeichnis der alt- und neubabylonischen und assyrischen Zeichen" in R. Brünnows „Indices" zu seiner „Classified List", 1897, S. 303 ff. ist zu erwähnen.

1. Zeichen und Zeichennamen.

Wir kennen im ganzen rund 400 einheitliche Schriftzeichen; von diesen dienen etwa 100 vorwiegend zur Bezeichnung der einfachen Silben (der Vokale und der Verbindung eines Vokales mit einem Konsonenten), etwa 140 vorwiegend zur Bezeichnung geschlossener Silben, etwa 160 werden als Silbenzeichen überhaupt nicht gebraucht, sondern dienen ausschließlich als Ideogramme, als Begriffszeichen. Die meisten Schriftzeichen sind vieldeutig, sie haben mehrere Lautwerte; die vorwiegend für einfache Silben gebräuchlichen Zeichen dienen sehr oft auch zur Bezeichnung geschlossener Silben (Ud = tu, tam, par, pir, lach, lich, chisch; Be = bad, mit, til, ziz, bit, but, mut, zuz). Sehr selten werden Zeichen, die vorwiegend für geschlossene Silben gebräuchlich sind, auch für offene gebraucht (tum = ib; kak = da; char = ur;). Fast alle Silbenzeichen aber dienen außerdem auch als Begriffszeichen, als Ideogramme und zwar haben viele Zeichen außer mehreren syllabischen, auch eine ganze Anzahl und oft sehr verschiedenartige ideographische Werte.

Was das Verhältnis der Silbenzeichen zu dem Lautbestand anlangt, so fällt vor allem die Tatsache auf, daß die verschiedenen Arten der Gutturale, Labiale, Dentale, und Sibilanten wohl im Anlaut, nicht aber im Auslaut unterschieden werden. So gibt es besondere Zeichen für ba, pa; du, tu, thu; ga, ka, qa; zi, si, çi, nicht aber für ab, ap; ud, ut, uth; ag, ak, aq; iz, is, iç etc. Bei den Zeichen für geschlossene Silben werden die verschiedenen

Gattungen der Konsonanten meist auch im Anlaut nicht unterschieden. Es ist übrigens auch bei den Zeichen für offene Silben die Differenzierung der anlautenden Konsonanten nicht streng durchgeführt. Vielfach handelt es sich dabei um Willkür des Schreibers, oder aber um dialektische, besonders vulgäre Formen.

Die Verschiedenheit der Lautwerte einzelner Zeichen geht in den meisten Fällen zurück auf die Verschiedenheit der Bedeutungen der betreffenden Ideogrammwerte bezw. auf die verschiedene Aussprache derselben im Sumerischen. So hat das Silbenzeichen bu in der sumerischen Aussprache b u die Bedeutungen baqâmu, napâchu, in der Aussprache g i d Bedeutungen wie arâku, nasâchu, sanâqu; in der Aussprache s i r Bedeutungen wie gaçâçu, namâru, schâchu. — In vielen Fällen erklärt sich die Verschiedenheit der Lautwerte als lautgesetzliche Entwicklung, die gleichfalls auf die sumerische Aussprache zurückgeht, z. B. il aus gil, gur, doch läßt sich diese Entwicklung innerhalb der zur Silbenschreibung gebräuchlichen Zeichen nicht immer mit Sicherheit nachweisen.

Der Zeichenbestand ist im Lauf der Jahrtausende nicht unverändert geblieben, doch ist es immerhin erstaunlich, daß er nicht noch viel einschneidenderen Veränderungen unterworfen war. Zunächst ist eine Anzahl Zeichen mit ähnlich aussehenden, oder gleich, bezw. ähnlich lautenden — manchmal aus noch unklaren Gründen — zusammengefallen. So sind in dem Zeichen Tu vier Zeichen, die im Sumerischen streng auseinander gehalten werden, verschiedene Bedeutungen und verschiedene Aussprachen hatten, zusammengefallen. Ebenso ist es bei dem Zeichen Bar = Masch, Be, Ku, Lu, Șu, Lil, Schid, Sar u. a., die mehr oder weniger ehedem auseinandergehaltene Zeichen, Begriffe und Aussprachen in sich vereinigen. Auch zahlreiche Varianten desselben Zeichen, wie Gunierungen u. a. sind späterhin aufgegeben worden. Diese Erscheinung hat ihren Grund in der immer mehr zunehmenden Unkenntnis der zugrunde liegenden Bilder und ist unterstützt worden durch das Streben nach Vereinfachung des so überaus komplizierten Apparats. Von großem Einfluß war auch die Entwicklung, die dazu führte, die Schrift immer ausschließlicher zur Wiedergabe der Sprach**laute** zu gebrauchen, und dadurch natürlich eine wachsende Willkürlichkeit gegenüber den ursprünglichen Sinnwerten zur Folge hatte. Diese Entwicklung erhielt den kräftigsten Anstoß durch die semitische Einwanderung. War so auf der einen Seite eine Vereinfachung des Zeichenbestandes erfolgt, so drängte andererseits die Notwendigkeit, auch für den komplizierteren Lautbestand des semitischen Idioms Ausdrucksmöglichkeiten zu schaffen, zu einer Ergänzung der zur Silbenschreibung verwendeten Zeichen. Dem Sumerischen fehlten der spiritus lenis und die emphatischen Laute th, q, ç. Im Auslaut behalf man sich durch Mitverwendung von z. B. ad, ak, as für ath, aq, aç. Für den Anlaut dagegen sind wenigstens teilweise neue Silbenzeichen eingeführt

worden, so für thi, thu, qa, qi, qu, çi, cu, für die Silben tha, ça dagegen hat man sich mit den Zeichen für da und za beholfen. Auch sonst hat der Bestand der Silbenzeichen im Lauf der Zeit Veränderungen erfahren. So hat sich erst allmählich die Unterscheidung von bi und pi, bu und pu durchgesetzt. Noch bei Hammurabi wird pi mit wenigen Ausnahmen durchgehend durch bi ausgedrückt. Das Zeichen pi hat in dieser Zeit vielmehr die Werte ma (wa) mi (wi), a und im Anlaut ja, ji, die hinwiederum später ganz verschwinden und nur zum Teil gelegentlich archaisierend angewendet werden. Für pu wird bis in die späteste Zeit weitaus überwiegend bu gesetzt. Es ist offenkundig, daß die speziellen Zeichen für pi und pu erst von den semitischen Einwanderern als Silbenzeichen eingeführt worden sind. Völlige Neuschöpfungen sind darunter aber nicht zu verstehen, es sind vielmehr vorhandene Ideogramme zum Ausdruck der Silbenwerte verwendet worden. Nur das Zeichen für den spiritus lenis scheint neugeschaffen, bezw. aus dem Zeichen ach vereinfacht, das zu ihm sich verhält wie das Gunuzeichen zum Grundzeichen.

Da diese Neuerungen nur allmählich sich durchgesetzt haben können, und zudem nie systematisch ausgebaut worden sind, ist es leicht erklärlich, daß in der Schreibung von Konsonanten verschiedener Härtegrade zu allen Zeiten eine große Regellosigkeit geherrscht hat.

Bei den außerordentlichen Schwierigkeiten, die die Vieldeutigkeit der babylonisch-assyrischen Keilschrift mit sich bringt, ist es nur natürlich, daß sehr bald schon gewisse Hilfsmittel, zur Erleichterung und Sicherstellung der Lesung Eingang fanden. Das sind die Determinative und die phonetischen Komplemente, beides lediglich Lesehülfen, die selbst unausgesprochen bleiben. Die Determinative zeigen an, welcher Begriffsgattung ein Wort angehört und werden meist vor, manchmal aber auch hinter das betr. Wort gesetzt. Durch voranstehende Determinative werden kenntlich gemacht Götternamen, männliche und weibliche Personennamen, Namen von Ländern, Bergen, Städten, Flüssen, Geräte aus Holz, Bäume, Gefäße, Pflanzen etc., durch nachstehende die Namen von Fischen und Vögeln. Die sogenannten phonetischen Komplemente finden sich bei vieldeutigen Ideogrammen, um die Lesung sicherzustellen. So bedeutet Tu^{ub} daß erub, Tu^{ba} daß etarba, Ud^{me} daß ume, ^{ich}Ud^{schi} daß Schamschi, Kur^{u} daß schadu, Kur^{ud} daß akschud zu lesen ist.

Die einzelnen Zeichen haben von den babylonischen Schriftgelehrten Namen erhalten, die uns vornehmlich in dem Syllabar Sa (Delitzsch AL^{4} S. 83 ff.) überliefert sind (vgl. die Zusammenstellungen nach alphabetischer Reihenfolge und nach formalen Gesichtspunkten bei Brünnow, A classified list S. 562 ff.). Bis jetzt

sind uns über 300 Zeichennamen bekannt geworden. Von diesen sind etwa 200 einfache Zeichennamen, die entsprechenden Zeichen gelten also als einfache, nicht als zusammengesetzte; die übrigen Zeichennamen sind zusammengesetzt, drücken also aus, daß die entsprechenden Zeichen als Komposita betrachtet werden. Diese Zeichen sind nun in der Tat meist Zeichengruppen, die aus mehreren, zwei, drei, vier, ja fünf einzelnen Zeichen bestehen; zum Teil sind es solche, die auch als Silbenzeichen, zum Teil solche, die lediglich als Ideogramme in Gebrauch sind. Der Form nach sind die Namen der zusammengesetzten Zeichen Aussagesätze in sumerischer Sprache. In diesen Aussagesätzen spricht sich die Meinung des babylonischen Schriftgelehrten über die Entstehung der betreffenden Zeichen aus, indem er sie teils als Doppelsetzung eines Zeichens, als Gunierung (s. S. 18) eines einfachen Grundzeichens oder als Komposition aus mehreren verschiedenen Zeichen erklärt. Vielfach sind aber auch die Namen nach rein äußerlichen Momenten gewählt, die nichts mit der Entstehung des Zeichens zu tun haben.

In der Hauptsache lassen sich fünf Regeln festlegen, die bei der Bildung der Zeichennamen angewendet werden.

1. Einfache Zeichen erhalten ihren Namen von ihrem Lautwert, mehrdeutige Zeichen häufig von der sumerischen Aussprache desjenigen Sinnwertes, der ursprünglich mit dem Zeichen verknüpft war. Z. B. Al:allu, Chal:challu, Gal:gallu; das Zeichen Tar, Kud, Sil trägt den Namen silu, weil seine Grundbedeutung „Straße" die sumerische Aussprache Sil hat.

2. Wenn ein Lautwert durch mehrere Zeichen repräsentiert wird, so fügte man einen zweiten Wert des betreffenden Zeichens zur Unterscheidung bei. So haben z. B. vier Zeichen den Lautwert ara, unter diesen wird das Zeichen für alâku gehen, unterschieden durch Beisetzung des weiteren Lautwertes gub (sumerisch = gehen) und führt den Namen ara.gub (d. h. ara, welches „gehen" bedeutet).

3. Der Name spielt auf die Gestalt des Zeichens an. Vgl. Brünnow, List, S. 572 II.

4. Bei zusammengesetzten Zeichen deutet der Name auf die einzelnen Teile des Zeichens. Vgl. Brünnow, l. c. V und VI.

5. Die Gunuformen werden als Gunu einfacher Zeichen benannt: z. B. aragub-gunu, igi-gunu etc.

2. Die Entstehung der Keilschrift.

Einstimmigkeit herrscht darüber, daß wenigstens ein Teil der Keilschriftzeichen auf bildliche Darstellungen zurückgeht. In engstem Zusammenhang damit steht die Frage nach der ursprünglichen Richtung der Zeichen, und auch hier kann ein stichhaltiger Grund nicht geltend gemacht werden gegen die Annahme, daß die sicher bestimmbaren Bilderzeichen ursprünglich entgegen der, später allgemein, bei der Benützung von Ton als Schreibmaterial von Anfang an herrschenden Übung vertikal gedacht waren. Ein großer Rest von Zeichen bleibt dadurch freilich noch völlig unaufgeklärt.

Die am unmittelbarsten ins Auge springenden Bilderzeichen sind auf der am Schlusse beigegebenen Schrifttafel zusammengestellt. Man hat nun freilich, so namentlich Hommel, noch eine beträchtliche Zahl anderer Zeichen als Bilder zu erklären versucht; der Phantasie ist hier ein weiter Spielraum eröffnet. Aber auch für die größte Findigkeit bleibt noch ein überaus großer Rest, der jeder Erklärung spottet. Irgend ein Minimum von Anschaulichkeit muß eben doch jedes Bild bewahrt haben, wenn es als solches glaubhaft sein soll. Heute noch muß daher für die als Bilder nicht zu erklärenden Zeichen eine andersartige Erklärung wenigstens als möglich anerkannt werden.

Die Schwierigkeiten werden sich mit dem uns vorliegenden Material überhaupt nicht lösen lassen. Die Distanz zwischen den ersten Schreibversuchen der vorhistorischen Zeit und den ältesten uns heute zugänglichen Inschriften ist eine viel zu große, die zurückgelegte Entwicklung eine viel zu intensive und mannigfache. Über die einzelnen Phasen dieser Entwicklung können wir lediglich Vermutungen aufstellen, die ich folgendermaßen formulieren möchte:

1. Die ältesten Schreibversuche stellen eine reine Bilderschrift dar, die, ohne Mittel, grammatische Verhältnisse auszudrücken, lediglich Begriffszeichen verwendete.

2. Die Notwendigkeit, die grammatischen Verhältnisse erkennen zu lassen und abstrakte Begriffe in größerem Umfange auszudrücken, hat eine Ergänzung des Zeichenmaterials gefordert, die in Ermangelung naheliegender Bilder zur Anwendung gewisser ad hoc erfundenen Strichzeichen führte.

3. Dieser Prozeß kann nicht anders denn als ein willkürlicher Akt eines Schrift-„Erfinders" aufgefaßt werden, wenigstens in seinem Anfangsstadium. Die Ausgestaltung im einzelnen mag sich durch lange Generationen hindurch gezogen haben, ist aber in für uns vorhistorischer Zeit längst abgeschlossen gewesen.

4. Wieviel aus dem uns bekannten ältesten Zeichenmaterial auf die „Urbilder“ der ersten Schreibversuche, oder auf die neugeschaffenen Zeichen zurückgeht, kann jedenfalls mit unserem Material nicht entschieden werden. Bei der Untersuchung der anderen Zeichen wird man den Fingerzeichen der späteren babylonischen Gelehrten — trotz aller gebotener Skepsis — Vertrauen entgegenbringen dürfen.

Absichtlich habe ich das Schreibmaterial bisher völlig außer Betracht gelassen, weil ihm ein Einfluß auf die Entwicklung der Schrift von der ausschließlichen Verwendung von Begriffszeichen zum Schriftsystem nicht zuerkannt werden kann, außer höchstens in formaler Beziehung, und da erst bei der Entwicklung des fertigen Schriftsystems zur Technik der Keilschrift, also in einer der historischen Zeit verhältnismäßig nahe liegenden Periode. Darüber vgl. unten Nr. 3.

Die wichtigste Frage ist nun die nach den Hilfsmitteln, die zur Vervollkommnung der Ausdrucksfähigkeit der Schrift gedient haben mögen. Delitzsch hat sich bei seinen einschlägigen Untersuchungen von den Meinungen der späteren Schriftgelehrten, wie sie in den Zeichennamen und in der Anordnung der Syllabare zum Ausdruck kommen, die Richtung weisen lassen. Ob wir auf diesem Wege wirklich dazu gelangen, Einblick zu gewinnen in den Prozeß der werdenden Schrift, muß trotz einzelner frappierender Fälle dahingestellt bleiben. Jedenfalls aber erfahren wir auf diesem Wege, wie sich die babylonischen Schriftgelehrten der historischen Zeit die Entstehung einer großen Anzahl von Zeichen gedacht haben, und ich kann nicht finden, daß das alles ohne Interesse wäre. Bei der Unsicherheit, die in der Erklärung noch herrscht, muß ich mir ein ausführliches Eingehen versagen und mich mit der Aufzählung einiger Beobachtungen begnügen, die in einigen Fällen sicher, in anderen wahrscheinlich das Richtige treffen; für Einzelheiten sei auf Delitzschs Untersuchungen verwiesen.

Das beliebteste Mittel zum Ausdruck von Begriffen, die sich nicht unmittelbar durch ein konkretes Bild verdeutlichen lassen, ist ihre Auflösung in ihre Bestandteile. So wird Träne geschrieben mit den Zeichen für Wasser und Auge, Regen = Wasser + Himmel, Sohn = Kind + männlich, Tochter = Kind + weiblich. Diese Begriffe werden durch Aneinanderreihung der betreffenden Zeichen ausgedrückt, ohne daß es zur Bildung eines äußerlich einheitlichen Zeichens käme. In vielen Fällen ist es aber auf diese Weise zur Neubildung einheitlicher Zeichen gekommen, die im Verlaufe der Entwicklung oft kaum mehr ihre Entstehung erkennen lassen,

z. B. feindlich = Auge + böse, Hirte = Stab + tragen, Öl = Fett + Baum, Herrin = Weib + groß, König = groß + Mensch. Besonders beliebt war die Ineinanderschreibung von Zeichen zum Zwecke der Differenzierung; so schrieb man in das Zeichen für Mund die Zeichen für Speise, Wasser, Zunge ein, um die speziellen Begriffe: essen, trinken, Sprache auszudrücken.

Noch nicht völlig klar ist eine Gruppe von Zeichen, die die babylonischen Schriftgelehrten als gunu-Formen einfacher Zeichen erklären, Zeichen, die sich von gewissen anderen nur durch Zusätze, meist in drei oder vier wagerechten oder senkrechten Strichen bestehend, unterscheiden. Die dreizehn von den Babyloniern als gunu charakterisierten Zeichen, die sich, wie Delitzsch nachweist, noch vermehren lassen, müssen nicht unbedingt als Potenzierungen des im Grundzeichen ausgedrückten Begriffs aufgefaßt werden; meist decken sie sich vielmehr inhaltlich vollständig mit dem Grundzeichen, sie können wohl auch als vollständigere Ausführung des entsprechenden Bildes angesehen werden.

Noch weit problematischer ist, was Delitzsch als „Motive" der Zeichenbildung glaubt auffassen zu können, d. h. Strichkompositionen, die zur Differenzierung von Grundzeichen in einem bestimmten Sinne dienen. Aber auch hier muß zugegeben werden, daß es auffallend ist, wenn z. B. das Motiv der Vegetation in den Zeichen für Rohr, Garten, Anpflanzung, Wald sich gleichermaßen findet wie in dem Zeichen für „zeugen", bei dem wenigstens der hier in Betracht kommende Bestandteil sicher nicht auf eine bildliche Darstellung zurückgeführt werden kann.

Für die Prinzipienfrage der Entstehung der Keilschrift ist ohne Belang die Frage nach der Entwicklung der Schrifttechnik, die Entwicklung im Gebrauch der gebogenen Linie, der geraden Linie und des Keils, die aufs innigste mit der Frage nach dem Schreibmaterial zusammenhängt.

Es ist von vornherein klar, daß eine Bilderschrift in großem Umfange sich der gebogenen Linien bedient hat. Freilich sind uns aus jener Zeit der ersten Schreibversuche keinerlei inschriftliche Zeugnisse überliefert. Die sog. „Hieroglyphentafel"[1] aus Assurbanipals Bibliothek, in der man meist „die ältesten Bilderformen der Keilschriftzeichen" hat sehen wollen, lehrt uns im allerbesten Falle kennen, wie ein spätgeborener Schriftgelehrter

---

[1] Näheres siehe bei Delitzsch, Entstehung etc. S. 199 ff.

sich aus archaischen Zeichen etwaige Urformen herauskonstruiert hat. Die Urbilder der bearbeiteten Zeichen waren dem Schreiber offenbar vollständig unbekannt, sonst wären seine Gebilde ihnen doch wenigstens einigermaßen ähnlich geworden.

Viel wichtiger sind für die Erkenntnis des Verhältnisses der Schriftzeichen zu den möglicherweise zugrundeliegenden Bildern die sog. Monuments Blau und die Täfelchen von Djocha, mehrere Tafelfragmente, die unter allen Denkmälern, die wir kennen, tatsächlich die ältesten Zeichenformen aufzuweisen scheinen und die krumme Linie noch ausgiebig verwenden.

3. Das Material.

Als Material[1] kann für die Zeit der Bilderzeichen unter Anwendung krummer Linien alles Mögliche in Betracht kommen, irgendetwas Sicheres läßt sich darüber nicht ausmachen. Dagegen muß in der Folgezeit, die zur Aufgabe der krummen Linien führte, ein Material im Gebrauch gewesen sein, das die Anwendung krummer Linien erschwerte, also Holz oder Knochen. In der Periode, in der diese Materialien vorherrschten, muß sich die ausschließliche Anwendung gerader Linien vollständig und unausrottbar eingebürgert haben; sie muß also bis in eine Zeit hinabreichen, in der die ursprünglichen Bilderzeichen schon mehr und mehr in Vergessenheit gerieten; diese Phase der Entwicklung fällt also wohl auch zusammen mit der Ausgestaltung des Schriftsystems, der Ergänzung des alten Bildermaterials durch ad hoc gewählte Strichzeichen. Dies ist die einzige plausible Erklärung für die Tatsache, daß in der dritten Periode, in der der weiche Ton, Stein und Metall als Schreibmaterial aufkamen, die eine Anwendung der krummen Linie wohl gestattet und damit die Andeutung erkennbarer Bilder wohl ermöglicht hätten, nie wieder auf die krumme Linie zurückgegriffen worden ist. Erst in dieser Periode umfängt uns das Licht der Geschichte, stützen uns urkundliche Zeugnisse. Das herrschende Material ist von nun ab der weiche, ungebrannte Ton, und dieser hat die Schrifttechnik grundlegend beeinflußt durch die Ausprägung des charakteristischen Elementes des Keils, welcher nunmehr für die ganze Entwicklungszeit der Schrift ihr wesentliches Merkmal ist, der auch auf einem Material wie Stein oder Metall, bei dem er eigentlich widersinnig ist, stets

[1] Hierzu und zum Folgenden vgl. Peiser in MVAG, 1897, S. 23 ff.

angebracht wurde. Die Entwicklung, die die Schrift nunmehr genommen hat, ist eine rapid sich von dem Ursprung entfernende. Bei solennen Beurkundungen erhält sich zwar lange, bis auf Hammurabi, eine außerordentliche Sorgfalt und ein lapidarer Stil, der oft zu hoher technischer Vollendung gelangt. Auch die Listen und Privaturkunden der Könige von Ur (ca. 2500), die uns in großen Mengen überliefert sind, zeigen immer einen strengen Stil, der den ornamentalen Grundzug der Schrift wahrt. Ganz anders nehmen sich die Kontrakte, Briefe der Hammurabiperiode (ca. 2200) aus. Hier ist eine dem flüchtigen Gebrauch sich anbequemende Kursive entwickelt worden, die nichts Ornamentales mehr an sich hat. Hand in Hand damit geht eine gewisse Sorglosigkeit auf Kosten des überlieferten Zeichenbestandes. Einzelne Zeichen, die früher streng geschieden wurden, fallen zusammen, vgl. S. 13. Im großen und ganzen ist die babylonische Schrift dem in der Hammurabizeit ausgeprägten kursiven Typus für die ganze Folgezeit treu geblieben, denn bei den „hieratischen" Inschriften Nebukadnezars II., der mit Vorliebe archaische Charaktere verwendete, handelt es sich lediglich um antiquarische Liebhaberei.

Eine eigentümliche Entwicklung hat die Keilschrift in Assyrien genommen[1]. Wie die ersten Anfänge der politischen Geschichte Assyriens nach Mesopotamien weisen, so tauchen auch die ersten Spuren der Eigentümlichkeiten, die die assyrische Schrift von der babylonischen unterscheiden, dort auf. Die Korrespondenz des Mitannikönigs aus dem Archiv von Tel-Amarna ist fast identisch mit der späteren, ausschließlich gebräuchlichen assyrischen Schreibweise. In der ältesten Zeit, soweit das Material bis jetzt einen Überblick gestattet, jedenfalls aber zur Zeit Salmanassars I., Tukultininibs I. (ca. 1300) ist neben dieser assyrischen Schreibweise noch die altbabylonische im Gebrauch gewesen. Die stilistischen Verschiedenheiten der altassyrischen und der gleichzeitig in Babylonien gebräuchlichen Schrift schließen eine unmittelbare Ableitung der einen aus der andern vollständig aus. Für ihre Sonderentwicklung muß daher eine Mittelstufe maßgebend gewesen sein, die an sich wieder eine bis zu einem gewissen Grad selbständige Entwicklung aus der altbabylonischen Schrift darstellt. Die Tatsache, daß die Mitannikönige die „assyrische" Schrift anwenden, läßt kaum einen Zweifel zu, daß diese Entwicklung sich im Kultur-

[1] Vgl. Winckler, Forschungen I S. 85 ff.

kreis des nördlichen Mesopotamien mit dem Mittelpunkt Haran, dem Reich der Kischschati, vollzogen hat, dessen innige Verknüpfung mit der assyrischen Geschichte zu allen Zeiten durch die Aufnahme des Titels „König der Kischschati" in den offiziellen assyrischen Königstitel immer wieder geflissentlich betont worden ist. Eigentümlich ist, daß die assyrische Schrift nie eine kursive Form entwickelt hat. Sie hat vielmehr stets einen architektonischen Grundzug festgehalten, gleicherweise in solennen Königsmanifestationen wie in den flüchtigen Aufzeichnungen im brieflichen und geschäftlichen Verkehr.

§ 5. Die Sprachen der Keilinschriften.

1. Allgemeines.

Wie auch sonst im alten Orient, so ist auch im Zweistromland zu unterscheiden zwischen Umgangssprache und Literatursprache. Da die erstere, auch in Privaturkunden, nur gelegentlich durchschimmert und zudem für die ältere Zeit — etwa von der Mitte des zweiten Jahrtausends an wird das Aramäische das immer weiter sich ausbreitende Verständigungsmittel der Bevölkerung — gar nicht bestimmt werden kann, können wir uns hier auf eine kurze Charakterisierung der Sprachen der Schriftdenkmäler beschränken.

Als solche kommen vor allem in Betracht das Sumerische, Babylonische und Assyrische. Die übrigen in Keilschriften vertretenen Sprachen spielen in der Literaturgeschichte keine Rolle und können nur anhangsweise behandelt werden,

Da sich schon in der ältesten Zeit die Schriftsprache nicht mit dem landesüblichen Idiom deckt, trägt sie schon in den ältesten Texten einen versteinerten, künstlich festgehaltenen Charakter. Die ungeheure Spanne Zeit, die die ältesten von den jüngsten literarischen Erzeugnissen trennt — rund 3000 Jahre — hat die einzelnen Sprachen kaum merklich beeinflußt. Das ist nur verständlich, wenn man bedenkt, daß der offiziellen Sprache der Nimbus der Heiligkeit anhaftete, daß ausschließlich die Priesterkaste der Schrift kundig war, daß die konservierende Macht der priesterlichen Tradition auch der Fortpflanzung der Schriftsprache diente. Eine ähnliche Erscheinung bieten aus späterer Zeit das Hebräische und das Lateinische, die als Kultussprachen ja jetzt noch in Übung sind, wo kein Mensch sie mehr im täglichen Leben gebraucht; auch das Arabische des Koran wird, solange es Bekenner des Profeten gibt, die Literatursprache der arabisch

sprechenden Völker immer in der Entwicklung hemmen, soweit auch der gesprochene Dialekt sich von ihr entfernen mag.

2. Die sumerische Sprache.

Literatur: Lehmann, Schamaschschumukîn I S. 57—173 (Assyriol. Bibl. VIII, 1892). Weißbach, Die Sumerische Frage, 1898. Fossey, Manuel d'Assyriologie I S. 269—381: Origine Sumerienne des Cunéiformes, 1904. Zur Einführung: Hommel, Sumerische Lesestücke, 1894.

Die Babylonier selbst haben die nichtsemitische Sprache der alten Königsinschriften und der religösen Texte als li-scha-an schu-me-ri, sumerische Sprache, bezeichnet; in neuester Zeit ist ein zweisprachiger Text aus altbabylonischer Zeit aufgetaucht, der die semitische Version als „akkadisch" bezeichnet. Durch diese inschriftlichen Zeugnisse ist das erlösende Wort in jahrzehntelangem Streit gesprochen, man sollte meinen, auch für die, denen auch in wissenschaftlichen Fragen der sinnenfällige Beweis allein zwingend scheint. Auf die große Streitfrage, die Halévy aufgeworfen hat, die Frage nach der Existenz einer sumerischen Sprache überhaupt, brauche ich wohl nicht mehr einzugehen. Von Interesse aber ist die Frage nach den innerhalb des Sumerischen vorliegenden Dialekten. Während man früher fast einstimmig die beiden Dialekte nach dem seit ca. 2500 bis in die späteste Zeit gebräuchlichen Königstitel: „König von Sumer und Akkad" als sumerisch und akkadisch bezeichnete, wird nach dem eben erwähnten Täfelchen die Bezeichnung „akkadisch" künftig ausschließlich für das semitische Idiom Babyloniens gebraucht werden dürfen, während für die Unterscheidung der Dialekte innerhalb des Sumerischen ausschließlich die ihrem Sinn nach freilich noch nicht ganz durchsichtigen Termini eme-ku und eme-sal, oder aus lautgesetzlichen Erwägungen die Termini alt- und neusumerisch in Betracht kommen.

Das Sumerische ist eine agglutinierende Sprache, d. h. sie bildet die grammatischen Verhältnisse nicht durch Modifikationen im Innern des Wortkörpers, durch Flexion, sondern ausschließlich durch Anfügung der bestimmenden Elemente an den völlig intakt bleibenden Stamm. Die wichtigsten syntaktischen Eigentümlichkeiten der sumerischen Sprache sind: Das Verbum steht am Schluß des Satzes, das Adjektiv vor dem Nomen, der Genitiv vor dem Substantiv, wo im Semitischen der status constructus steht, Postposition an Stelle der Präposition der die Beziehung andeutenden Elemente. In einzelnen Stücken ist freilich das Sumerische

schon in der ältesten Zeit sehr stark vom Semitischen beeinflußt worden. So hat sich nur in vereinzelten versteinerten Composita die alte Stellung des Adjektivs erhalten, während in der historischen Zeit bereits die semitische Stellung Regel wird; auch die Stellung des Genitivs gleicht sich bald und immer ausschließlicher der semitischen Übung an. Die Zersetzung der alten Sprache mit charakteristischen Elementen des semitischen Idioms ist ja ganz selbstverständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Vermischung der sumerischen und semitischen Bevölkerungsteile einer für uns schon prähistorischen Zeit angehört, daß wohl kein einziger der überlieferten Texte von einem Verfasser herrührt, der noch Sumerer gewesen wäre, daß schon in der ältesten Zeit das Sumerische jedenfalls keine lebende Sprache mehr gewesen ist. Als besondere charakteristische Eigentümlichkeiten der sumerischen Sprache seien noch hervorgehoben: das Streben nach Vokalharmonie und die außerordentliche Fülle der Lautübergänge[1], bei den Vokalen der Übergang von u zu i, bei den Konsonanten beispielsweise die Übergänge bezw. Lautabwechslungen g zu m, n zu m, g zu d, d zu s, n zu l, r zu l, r zu d, n zu r, n zu d, s zu r, sch zu l und andere mehr. Diese lautlichen Übergänge finden sich zuweilen auch bereits in den Texten, die überwiegend in altsumerischer Sprache abgefaßt sind. Eine Zahl von Texten hebt sich aber augenfällig von den übrigen ab durch durchgehende Verwendung der jüngeren Wortformen[2]. Diese Texte bilden die Literatur des sog. neusumerischen Dialekts, den die babylonischen Grammatiker als eme-sal, d. i. Weibersprache (?) bezeichnen. Grundlegend für die Erkenntnis dieses Dialekts sind die aus Assurbanipals Bibliothek erhaltenen Listen, das dreisprachige Vokabular 5. R. 11—12, die dreisprachige Götterliste 2. R. 59 und auch das fünfspaltige Vokabular (Haupt, ASKT 185)[3]. Lange war die Frage strittig, ob die Dialekte in verschiedenen Gegenden gleichzeitig nebeneinander existiert haben; man glaubte zumeist auf Grund der mißverstandenen Zweiteilung Gesamtbabyloniens in Sumer und Akkad, sie als Dialekte Nord- und Südbabyloniens und dann richtiger Süd- und Nordbabyloniens auffassen zu müssen. Der Wahrheit näher kommt jedenfalls die Erkenntnis, daß es sich bei den dialektischen Verschiedenheiten um lautliche Entwicklungs-

[1] Vgl. die Zusammenstellung bei Hommel, Lesestücke S. 137 ff.
[2] Vor allem die sog. Bußpsalmen.
[3] Näheres siehe § 71.

stufen handelt, die im ganzen sumerischen Sprachgebiet in gleicher Weise verbreitet waren. Dafür, daß es sich bei dem eme-sal-Dialekt um eine jüngere Erscheinung handelt, spricht auch der Inhalt der Texte. Aus inneren Gründen wird man die reiche Zauberformel- und Beschwörungsliteratur für älter ansehen müssen, als die Psalmen und Hymnen, die schon viel mehr als jene die Einflüsse des semitischen Geistes erkennen lassen, und gerade die letzteren sind es, die unverhältnismäßig mehr eme-sal-Formen aufweisen, ja teilweise vollständig im eme-sal-Dialekt abgefaßt sind.

Auf die Frage nach den Verwandtschaftsverhältnissen des Sumerischen einzugehen, muß ich mir versagen. So sehr ich persönlich geneigt bin, die sog. Turk-Hypothese Hommels[1] — die Verwandtschaft des Sumerischen mit dem Uralaltaischen — als wohlbegründet anzuerkennen, muß ich doch Bedenken tragen, sie den Kreisen, an die sich dieses Buch vor allem wendet, als sichere Tatsache vorzutragen. Erwähnt mag noch werden, daß Hommel auch einer lexikalischen Beeinflussung des Altägyptischen durch das Sumerische mit einleuchtenden Gründen das Wort redet. Solange unsere Kenntnis der sumerischen Sprache im einzelnen noch so unvollkommen ist, fehlt auch die erste Voraussetzung für die unwidersprechliche Entscheidung der Verwandtschaftsfragen. Die Entscheidung dieser Fragen ist übrigens auch für die Religions- und Kulturgeschichte ungleich bedeutungsvoller als für die Literaturgeschichte.

3. Die babylonische und assyrische Sprache.

Literatur: Delitzsch, Assyrische Grammatik. Hommel, zuletzt im Grundriß, S. 75 ff., woselbst auch die übrige einschlägige Literatur nachgewiesen ist.

Die Stellung des Babylonischen und Assyrischen innerhalb der semitischen Sprachen ist lange Gegenstand wissenschaftlichen Streites gewesen. Hommels These, daß das Babylonische als ostsemitisch allen anderen semitischen Sprachen, die er als westsemitische zusammenfaßt, gegenüber eine besondere Stellung einnimmt, darf heute trotz gelegentlichen Widerspruchs als gesichert gelten. Die Gründe sind der Grammatik und dem Wortschatz entnommen und lassen sich durch die Vergleichung der Eigennamenbildung und durch religionsgeschichtliche Erwägungen stützen. Hinsichtlich der Unterschiede zwischen dem babylonischen und assyrischen Idiom der Denkmäler muß ich mich hier darauf beschränken, zu konstatieren, daß sie vorhanden sind und analoge Erscheinungen aufweisen, wie etwa das Niederdeutsche zum

[1] Vgl. jetzt dessen Grundriß S. 18 ff.



Hochdeutschen. Leider verhüllt das der Sprache nicht entsprechende Schriftsystem die Mehrzahl ihrer lautlichen Besonderheiten. Auffallend ist für das Babylonische, namentlich der Hammurabizeit, das Überwiegen unkontrahierter Formen. Leider fehlt bis heute eine vergleichende Grammatik des Babylonischen und Assyrischen und wird auch bei der nivellierenden Wirkung des Schriftsystems auf absehbare Zeit kaum möglich sein. Dasselbe ist der Fall mit den in Assurnaçirpals Inschriften und namentlich in der Briefliteratur häufig durchschimmernden vulgären Formen, die bisher eine zusammenfassende philologische Würdigung noch nicht erfahren haben.

§ 6. Das Schriftwesen in Babylonien und Assyrien.

1. Die Schreiberzunft und die Terminologie.

Die Schreibkunst (dupscharrutu) wurde ausschließlich von der Priesterschaft gepflegt. Der Tafelschreiber (dupscharru) wird lediglich nach seiner Schreibertätigkeit bezeichnet, ohne Rücksicht darauf, ob er der Verfasser oder der Kopist des Textes ist. Innerhalb der Schreiberzunft scheint eine gewisse Organisation bestanden zu haben. So ist der Titel rab dupschar (Oberschreiber) erhalten, einen noch höheren Rang nahm der dupschar scha mâti, wörtlich „der Schreiber des Landes“, ein. In dem amelu scha eli duppâni werden wir den Bibliothekvorsteher zu sehen haben.

Einen interessanten Einblick in die Art und Weise, wie der junge dupscharru, der künftige Tafelschreiber, und, was damit vielleicht sachlich gleichbedeutend ist, der angehende babylonische „Gelehrte“ in seinen schweren Beruf Schritt für Schritt eingeführt worden ist, gönnen uns die sehr zahlreich überlieferten Lehrbücher aus den Arbeitssälen babylonischer Elementar- und Hochschulen, von denen in § 71 ausführlicher die Rede sein wird. Von den primitivsten Schreibversuchen und -Aufgaben, wo die einzelnen Zeichenelemente, wie Keil, Winkelhaken in endloser Wiederholung geübt werden, an bis zu den Vokabularien und Synonymenlisten, Paradigmensammlungen u. a., die als Handbücher des sprachlichen Unterrichts ebenso zu gelten haben, wie die wohl den letzten Klassen vorbehaltenen Übersetzungsproben zusammenhängender Texte epischen, hymnologischen, dämonologischen oder sonst welchen Inhalts, können wir den jungen Babylonier und Assyrer auf seinem Weg ad Parnassum verfolgen, der sicher noch wesentlich dornenvoller war, als der seines vielgeprüften modernen Leidensgenossen vom Gymnasium.

Bei den Inschriften selbst werden verschiedene Arten unterschieden. Die gewöhnliche ist duppu, pl. duppâni, das ist die Tafel schlechthin. Narû hat allgemein die Steininschrift bezeichnet. Es spricht alles dafür, daß mit narû auch speziell eine Steintafel bezeichnet wurde, die in einem freigelassenen Raum oder in einem Behälter in die Grundmauer als Gründungsurkunde eingelassen zu werden pflegte. Die Gründungsurkunde, Prisma oder Zylinder, aus Ton wurde temennu genannt. Asumêtu bezeichnet eine Steintafel oder Stele in besonders kunstvoller Ausführung, dupgallu eine Tafel von besonders großen Dimensionen, Ausdrücke wie lî'u, dannîtu werden synonym mit duppu gebraucht, ihre spezielle Bedeutung ist, wenn sie eine solche hatten, noch unbekannt. Der Schreibstift wird als qân duppi bezeichnet.

Eine große Rolle spielen im babylonisch-assyrischen Schriftwesen Original und Kopie. Die allgemeine Bezeichnung eines Schriftstückes als eines „Exemplars" ist gabru, nis-chu, das Original speziell wird als labiru bezeichnet, daraus werden Auszüge (çâtu) gefertigt. Die Herstellung der Kopie wird vermerkt mit den Worten Kîma labiri-schu schathir, „seinem Original gemäß abgeschrieben". Die Kopien selbst wurden mit größter Sorgfalt hergestellt; sehr oft wird hervorgehoben, daß die Abschrift kollationiert (barû) worden ist. Wenn das Original an einer Stelle undeutlich ist, finden sich Vermerke, wie chi-bi, „verwischt", „zerstört", ul idi, „ich weiß nicht" (oder = es ist unkenntlich?), einmal auch in der Form: duppi ul schalim ul alsisch, „die Tafel ist nicht gut erhalten, ich konnte es nicht lesen". Von demselben Original wurden oft mehrere Kopien angefertigt. Gabru hat gelegentlich auch die Bedeutung „Duplikat".

2. Das Schreibmaterial und seine Formen.

Die weitaus größte Zahl der babylonisch-assyrischen Inschriften ist auf Ton (thîthu) geschrieben, und zwar von den allerältesten bis auf die jüngsten. Dieses Material hat ja auch die Schrifttechnik durch die Ausbildung des Keils aufs wesentlichste beeinflußt. Der Ton wird entweder an der Luft getrocknet, oder, was seine Haltbarkeit erhöht, gebrannt. Daneben war von Anfang an besonders bei feierlichen Manifestationen die Niederschrift auf Stein, besonders Marmor, Alabaster, Diorit üblich, namentlich liebte man es, Königsstatuen aus Marmor und Diorit, Alabasterplatten, die in die Wände der Tempel und Paläste eingelassen waren, mit feier-

lichen Inschriften zu versehen. Gelegentlich sind, besonders auf Eroberungszügen, Inschriften in natürliche Felsen eingegraben worden (Inschriften Tiplatpilesers I. und einiger seiner Nachfolger in der Grotte des Sebneh-Su, Bavianinschriften Sinacheribs, Wadi Brissa-Inschriften Nebukadnezars, Behistuninschriften des Darius u. a.). Von Sargon II. sind uns Inschriften auf Tafeln aus Gold, Silber, Bronze und Antimon erhalten. Außerdem wissen wir, daß auch vergänglicheres Schreibmaterial, wie z. B. Zypressenholz verwendet worden ist, wie auch die Annahme, daß die Babylonier den Papyrus gekannt und zu schriftlichen Aufzeichnungen benutzt haben mögen, keineswegs von der Hand zu weisen ist, wenn uns auch keinerlei derartige Inschriften überliefert sind.

Außerordentlich mannigfaltig sind die Formen der mit Inschriften versehenen Materialien. Von Statuen war schon die Rede; außer diesen wurden figürliche Darstellungen aller Art beschrieben, so die großen Stierkolosse, die die Eingänge der Paläste schmückten (Sargon, Sinacherib), Reliefdarstellungen von den ältesten Zeiten an, Vasen aus Stein und Metall gleichfalls schon in sehr alter Zeit, Metallfiguren, Säulen, Grenzsteine. Besonders beliebt war die Phallusform, deren Verwendung religiös begründet war. (Auch der Codex Hammurabi ist auf einen Dioritblock in Phallusform geschrieben.) Neben den Steinplatten, die in Tempel- oder Palastmauern eingelassen wurden, dienten die Mauern selbst, Architekturteile, Türsteine, Fenstergesimse, auch Pflasterteile der Anbringung von Inschriften.

Von unerschöpflicher Mannigfaltigkeit sind die Formen, die dem gebrannten oder luftgetrockneten Ton gegeben werden. Am häufigsten treten Tontafeln auf, die wieder nach Größe und Dicke außerordentlich große Verschiedenheit aufweisen. Die Tafeln der Bibliothek Assurbanipals differieren zwischen etwa 40×25 cm und 3×2 cm bei einer durchschnittlichen Dicke von $2\,^1/_2$ cm. Häufig kommen vor: Tonprismen mit sechs, acht oder zehn Seiten, Prismoide, Zylinder, Kegel.

Auch die Färbung des Tons ist sehr verschieden; neben tiefschwarzen Tafeln finden sich graue, braune, rote in allen Nüancen.

3. Die Bibliothek Assurbanipals.

Vgl. die Einleitung zu Bezold, Catalogue Bd. V; Bezold, Ninive und Babylon S. 62 ff. u. Zentralbl. f. Bibliothekswesen 1904, Juni.

Fast alles, was wir an babylonischen Denkmälern, die unter den Begriff Literatur im engeren Sinne fallen, besitzen, entstammt

der sog. Bibliothek Assurbanipals, eines der letzten assyrischen Herrscher (668—626), deren eine Hälfte 1849/50 von Layard im Palast Senacheribs, dem Südwestpalast, deren andere 1853 von Hormuzd Rassam im Nordpalast Assurbanipals zu Kujundschik, der Stätte des alten Ninive, aufgefunden wurden.

Dem Inhalt nach umfaßt die Bibliothek vor allem die literarischen Stücke, die die Vergangenheit überliefert hat, wie Mythen und Epen, Hymnen, Psalmen, Beschwörungstexte, Ominasammlungen, rituelle Formulare. Daneben chronologische Listen, Briefe und Rapporte von Königen, Feldherren, Beamten, Privatleuten über kriegerische Ereignisse, Tributzahlungen, Ausführung von Bauten aller Art, Verwaltungsberichte der Gouverneure in den Provinzen u. a. In großer Fülle sind vertreten: astronomische Aufzeichnungen und Berechnungen, Tabellen von Maß- und Gewichtseinheiten, Hemerologien. Für unsere Kenntnis der Keilschriftsprachen von größter Bedeutung sind die offenbar ursprünglich didaktischen Zwecken dienenden Listen von Keilschriftzeichen, Wortlisten nach Bedeutung und Aussprache, den sog. Syllabaren, Verzeichnisse der verschiedensten Begriffskategorien, wie Pflanzen, Tiere, Tempel, Götter etc., Compendien von Synonymen, grammatischen Schulbeispielen und anderes mehr.

Die in der Bibliothek vereinigten Tafeln tragen sämtlich eine kürzere oder längere Signatur, in erster Linie den Eigentumsvermerk, gelegentlich auch Angaben über das Verhältnis der für die Bibliothek hergestellten Kopie zum Original, den Lagerort und die Beschaffenheit des Originals. Tafeln, die einem größeren Zusammenhang angehören, sind numeriert; nie fehlt der Folgeweiser, der die Anfangszeile der nächstfolgenden Tafel angibt. Wie es auch sonst bei der Setzung von Inschriften üblich war, so wird auch in den Schlußworten der Bibliothektafeln häufig die Schonung der Tafel den Nachgeborenen unter Segensverheißungen empfohlen, vor ihrer Vernichtung unter Verwünschungen und Drohungen gewarnt.

So lautet z. B. das Schlußwort der zweiten Tafel der unter dem Namen Schurpu laufenden Serie von Beschwörungstexten (vgl. Zimmern, Beiträge S. 10 ff. in Assyriol. Bibl. XII):

Beschwörung. — [1]··Bann jeder Art, der einen Menschen, ein Kind seines Gottes befällt, löst der Priester der Götter, Marduk··[1].

---

[1] · · [1] Folgeweiser, Anfangszeile der 3. Tafel.



2. Tafel Schurpu.
Palast Assurbanipals, des Königs der Welt, des Königs von Assyrien,
der auf Assur und Belit vertraut,
dem Nebo und Tasmitu[1] ein weitreichendes Ohr schenkten,
der ein helles Auge erhielt,
die edle Tafelschreibkunst,
wie sie unter den Königen, meinen Vorfahren,
kein einziger erlernt hatte.
Die Weisheit Nebos . . . . [2], so viele ihrer gebildet,
schrieb ich auf Tafeln, fügte zusammen, sichtete ich (?).
Damit ich sie anschauen und lesen könne,
legte ich sie in meinem Palaste nieder, [Assurs.
ich, der Herrscher, der da kennt das Licht des Königs der Götter,
Wer immer sie wegnimmt, oder seinen Namen neben meinen Namen schreibt,
den mögen Assur und Belit in Zorn und Grimm
stürzen, seinen Namen, seinen Samen von der Erde vertilgen!

Viele Tafeln tragen nur den kurzen Eigentumsvermerk, den Archetypus des Exlibris:

Besitz (?) Assurbanipals, des Königs der Welt, des Königs von Assyrien[3].

Für diese Bibliothek Assurbanipals hat es auch nicht an Originalkatalogen gefehlt[4]. So sind Kataloge zu Beschwörungsformeln, zu Ominasammlungen, zu dem großen Astrologischen Werk und auch zu Epen, Fabeln etc. vorhanden; Näheres s. § 71, VII.

Die Quellen für die in Assurbanipals Bibliothek vereinigten Literaturschätze sind die an den alten Kultzentren aufbewahrten Originale oder Kopien; vornehmlich scheint das Mardukheiligtum in Babel von Assurbanipals Kopisten durchforscht worden zu sein. Bei anderen Texten sind Assur, Kutha als Aufbewahrungsort der Vorlage genannt, bei anderen Agade und Nippur. Gelegentlich wird auch ein Privatmann als Besitzer der Vorlage genannt.

§ 7. Die Wiederauffindung der Keilschriftdenkmäler und ihre Sammlung in modernen Museen.

Literatur: Zur Geschichte der Ausgrabungen s. Hommel, Geschichte Bab. u. Assyr. S. 58 ff. Hilprecht, Explorations in Bible Lands 1903, deutsche Ausgabe: Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien 1904. Zehnpfund, Die Wiederentdeckung Ninives (AO. V, 3).

---

[1] Nebos Gemahlin.
[2] Die Worte ti-qip sa-an-ta-ak-ki sind noch unerklärt, etwa „zur Stärkung der Menschheit“ (?).
[3] Diese Notiz wurde offenbar mit einem Stempel aufgedrückt.
[4] Vgl. die Zusammenstellung bei Bezold, Catalogue V S. 1997.

Die wichtigsten Ruinenstätten, die bis heute mehr oder weniger gründlich ausgegraben worden sind, sind in Assyrien Ninive, wo Layard, G. Smith, Rassam mit größerer Unterbrechung von 1820—1881; Chorsabad, wo Botta und Place 1842—1845, 1852; Nimrud-Kalach, wo Layard 1852—1854 gegraben haben. In jüngster Zeit ist die Stätte des alten Assur mit großem Erfolg von der Deutschen Orientgesellschaft in Angriff genommen worden. In Babylonien sind Babel, Borsippa und Ur durch die Engländer Loftus, Taylor, Rawlinson 1849—1855 und die Franzosen Fresnel und Oppert 1851—1854 durchforscht worden. Telloh ist durch de Sarzec 1874—1890, Sippar durch Rassam 1881, Scheil 1895, Nippur seit 1888 von der amerikanischen Universität Philadelphia unter Peters, Haynes und vor allem Hilprecht erschlossen. Die Ruinen Babels, die vorher nur oberflächlich ausgebeutet worden waren, werden seit 1891 durch die Deutsche Orientgesellschaft planmäßig freigelegt. Die französischen Ausgrabungen in Susa durch de Morgan und Scheil sind noch im Fortschreiten und bringen überraschende Funde auch babylonischer Herkunft, vgl. vor allem den berühmten Codex Hammurabi, zutage.

Unter den Museen, die die wiedergewonnenen Denkmäler verwahren, überragt durch seine Reichhaltigkeit und Bedeutung alle anderen das Britische Museum in London. Sein wertvollster Schatz ist die Bibliothek Assurbanipals aus dem Hügel Kujundschik des alten Ninive; daneben aber besitzt es zahllose Denkmäler aller Art und jeden Alters aus den verschiedensten Hügeln, so namentlich die wichtigsten assyrischen Königsinschriften aus Ninive und Assur. — Den Stolz der Sammlungen des Louvre in Paris bilden die altbabylonischen Denkmäler aus Telloh, die Funde in Chorsabad, dem Palast Sargons II., und Susa. Die Resultate der Ausgrabungen in Nippur sind zum großen Teil über den Ozean in das Museum von Philadelphia gewandert. Durch den glücklichen Fund der Tempelbibliothek, deren sämtliche Stücke mindestens aus dem dritten Jahrtausend stammen sollen, dürfte dieses Museum wie seither das Britische, zum Mekka für die Assyriologie werden, wenn es gelingt, die Schätze wohlbehalten unter Dach und Fach zu bringen. Dem Berliner Museum ist in den Ausgrabungen in Babel, Farah und vor allem Kal'at Scherkat-Assur eine ergiebige Quelle erschlossen worden. Das Museum in Konstantinopel, aus dem bisher leider nur allzu spärliche Kunde dringt, sammelt beständig wachsende Reichtümer aus den Abgaben,

die die ausgrabenden Nationen, namentlich Amerika, von ihren Funden zu entrichten haben. Neben diesen Hauptzentren der Keilschriftdenkmäler bestehen eine ganze Reihe kleinerer öffentlicher und privater Sammlungen, so namentlich in Kairo, New-York, Rom, Florenz, Venedig, Marseille, Paris, Lissabon, Leipzig usw.

Eine Hauptquelle der Ergänzung der Denkmälerbestände der Museen ist der gelegentliche Kauf von Händlern. Es ist unmöglich, den Raubbau an den Ruinen durch die Eingeborenen völlig zu unterbinden, seitdem diese die Denkmäler wegen der Preise, die der Franke für sie bezahlt, als bequeme und reichliche Einnahmequelle schätzen gelernt haben. Durch den Zwischenhandel befinden sich ständig beträchtliche Mengen von beschriebenen Tafeln im Umlauf. Bei solchen Erwerbungen läßt sich freilich die so überaus wichtige Feststellung der Fundstätte nur dann mit Sicherheit vornehmen, wenn innere Gründe alle Zweifel ausschließen.

Unausbleiblich war bei der wachsenden Nachfrage nach Keilschriftdenkmälern der Versuch, Fälschungen in den Handel zu bringen. Glücklicherweise stehen diesem Industriezweige ungeheure Schwierigkeiten in der Herstellung entgegen, so daß es fast ausschließlich Siegelzylinder oder andere bildliche Darstellungen sind, die meist nur auf kurze Zeit den Kenner zu täuschen vermögen.

Wenigstens einige der großen Denkmälersammlungen sind bemüht, ihre Schätze den Fachgenossen durch groß angelegte Publikationen zu erschließen. Vorbildlich geht auch hier wieder die Verwaltung des Britischen Museums voran, namentlich durch die Ausgabe eines Katalogs der berühmten Bibliothek Assurbanipals, der in fünf starken Bänden mit an 20 000 Nummern durch Bezold hergestellt worden ist, sodann aber durch fortlaufende Textpublikationen, deren erste Reihe, „The cuneiform inscriptions of Western Asia" in fünf Bänden die Grundlage geworden ist, auf der sich die Assyriologie aufgebaut hat. Eine neue Serie „Cuneiform texts from Babylonian Tablets" ist bereits bis zur 21. Lieferung von je 50 Tafeln gediehen und soll allmählich alle wichtigeren Inschriften des Museums der gelehrten Welt zugänglich machen. Das Museum zu Philadelphia gibt in „The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania", Serie A, ausgezeichnete, nur leider sehr langsam fortschreitende Textpublikationen. Die Verwaltung der Berliner Museen und die Deutsche Orientgesellschaft haben in den „Mitteilungen aus den vorderasiatischen

Sammlungen“ und in den „Wissenschaftlichen Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft“ Publikationsorgane geschaffen. Die Sammlungen des Louvre werden zumeist durch Einzelpublikationen zugänglich gemacht, doch sind die Resultate der Ausgrabungen in Telloh zum großen Teil gesammelt in den „Découvertes en Chaldée“, während die in Susa gefundenen Denkmäler in der Serie „Délégation en Perse, Mémoires etc.“ fortlaufend mit nicht genug zu rühmender Schnelligkeit zugänglich gemacht werden.

Bei dem fast beängstigenden Wachstum des Materials wäre einer planmäßig sich ausbauenden Wissenschaft freilich am meisten gedient durch Veröffentlichung von Repertorien oder Katalogen nach dem Muster des Bezoldschen über die Bibliothek Assurbanipals. Leider ist dieser Katalog bisher der einzige seiner Art geblieben.

Kap. 1: Die poetische Literatur im allgemeinen.

§ 8. Einteilung und allgemeine Charakteristik.

Von poetischen Erzeugnissen, die künstlerische Qualitäten besitzen oder wenigstens anstreben, kommen innerhalb der babylonischen Literatur epische und lyrische Stücke in Betracht.

Nun hat wohl Zimmern[1] die Vermutung ausgesprochen, daß wir in dem Text K 3476 (CT XV, 44 u. 43) „den ersten urkundlichen Beweis“ haben, „daß auch bei den Babyloniern, wie vielfach anderwärts, so namentlich auch bei den Griechen, die alten Göttermythen im Kultus dramatisch aufgeführt worden sind. Anscheinend handelt es sich in Babylonien dabei nur um eine pantomimische Darstellung, ohne begleitende Rede der Darsteller. Doch wird ausdrücklich der ‚Sänger‘ erwähnt, der zwischen einzelnen Akten der Darstellung bestimmte Gesänge gesungen hat.“ Der in dem „Festspiel“ behandelte Text scheint eine — von der bekannten allerdings stark abweichende — Rezension des Weltschöpfungsmythus zu sein. Leider hat Zimmern die in Aussicht gestellte ausführliche Behandlung des schwierigen Textes noch zurückgehalten. Wenn er auch den Beweis erbringen sollte,

---

[1] Vgl. Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft, 1903, III S. 16. — A. Jeremias, Monoth. Strömungen S. 24.

daß dramatische Vorführungen in Babylonien bei Gelegenheit der großen Feste üblich waren, so gibt er doch nicht den Text des Dramas selber, sondern ist höchstens als ein Regiebuch anzusehen, das Anweisung gibt zur kultischen Nachbildung einzelner aus dem Mythus bekannter Vorgänge.

Man wird aber überhaupt zugeben müssen, daß mimische Darstellungen auch sonst im Kultus üblich waren. Namentlich das Zeremoniell der Beschwörungshandlung läßt sich kaum anders als durch verschiedene Personen durchgeführt denken; das so häufige Intermezzo des Zwiegesprächs zwischen Marduk und seinem Vater Ea legt das besonders nahe. Zu mimischer Darstellung war vielleicht auch das babylonische Seitenstück zum Buch Hiob, der Text „Ich will preisen den Herrn der Weisheit" (vgl. § 39, 1) bestimmt. Wenn es also an Ansätzen zur dramatischen Dichtung auch in Babylonien nicht zu fehlen scheint, so ist doch die bisher erhaltene poetische Literatur, soweit sie in ihrer Anlage sicher erkennbar ist, auf Erzeugnisse des epischen und lyrischen Stils beschränkt.

Das babylonische Epos bietet mythologische Stoffe in erzählender Form: es füllt wie überall die Lücken der Überlieferung mit dem Vorstellungsapparat der Weltanschauung aus, es verknüpft die irdischen Erscheinungen im politischen und kulturellen Leben mit den letzten Ursprüngen alles Weltgeschehens, mit der Urgeschichte der Welt überhaupt, mit den allen Dingen einen Anfang setzenden göttlichen Wirkungen. Die Götter sind in dem Stufenbau ihrer Vorstellung von der Weltgeschichte nichts anderes als die Vorläufer der Menschheit in der Herrschaft über das All, gerade wie die Menschheit vor der Flut eine Zwischenstufe in dieser entwicklungsgeschichtlichen Reihe bildet und zur neuen Erde und den Menschen der neuen Zeit aus ihrem, dem Heroenzeitalter, herüberleitet. Danach gliedert sich der Überlieferungsstoff von selber in Götter- und Heroengeschichten, wobei das Gesetz vom ewigen Kreislauf alles Geschehens es mit sich bringt, daß auch in der neuen Zeit und auf der neuen Erde sich immer wieder dieselben Marksteine aufweisen lassen und zu immer neuer Übertragung der charakteristischen Motive aus den Zeitaltern der ersten Ursprünge führen. So kommt zu den Götter- und Heroengeschichten die Geschichtslegende, deren Tendenz es ist, geschichtliche Ereignisse dem großen Ganzen der Weltgeschichte einzugliedern ihren typischen Platz in ihrem Zusammenhang aufzuzeigen.

Innerhalb der lyrischen Dichtung lassen sich vornehmlich Hymnen, Gebete, Psalmen und Beschwörungsformeln unterscheiden, über deren literarischen Charakter man unten § 35 vergleiche. Die kulturgeschichtliche Bedeutung dieser Erzeugnisse liegt in ihrem praktisch-religiösen Charakter. Erschließt uns der Kreis der epischen Gestaltungen die babylonische Welten- und Götterlehre, so offenbart sich in ihnen das Verhältnis zwischen dem Menschen und den Göttern oder seinem Gott, erschließen sich die sittlichen Eigenschaften und Wirkungen der Götter und auch die sittlichen Voraussetzungen, die der Mensch seinerseits zu erfüllen hat, wenn er mit der Gottheit in dem wünschenswerten Zusammenhang bleiben will; sie zeigen die Möglichkeiten auf, wie beide sich entfremden, und geben die Mittel an die Hand, die gelösten Beziehungen wiederherzustellen. Sie sind die intimen Zeugnisse persönlicher Religiosität und finden oft einen überaus ergreifenden Ausdruck für alle Höhen und Tiefen der Empfindung, welche Gottesnähe und Gottesferne in gleicher Eindringlichkeit, aber mit künstlerisch so verschiedenartigen Mitteln in religiösen Naturen auslösen.

Das individuelle Element ist auf Gebete, Hymnen und Psalmen beschränkt und findet sich in den Beschwörungsformeln nur insoweit, als sie Bestandteile dieser eben genannten Gattungen aufweisen. Es hat auch nie vermocht, die Religion wirklich tiefgehend zu beeinflussen. Das hängt aufs innigste zusammen mit der in § 1 geschilderten absoluten Kontinuität alles babylonischen Wesens, vornehmlich aber aller Religionsübung, und so ist es leicht verständlich, daß auch die intimsten Zeugnisse individuellen Lebens in ihrer literarischen Überlieferung vollständig von allem Persönlichen losgelöst erscheinen, daß sie als ein unverlierbarer Bestandteil des kultischen Inventars durch die Jahrhunderte, ja Jahrtausende hindurch weitergegeben worden sind, ohne daß jemand von all den Tausenden, die sich an ihnen getröstet und erbaut, oder mit ihren Worten ihre Nöte und Sorgen vor die Gottheiten gebracht haben, von dem ersten Sänger und den Verhältnissen, die das Lied hatten entstehen lassen, Kunde bekam.

Die Anonymität aller, auch der persönlichsten, literarischen Produktion liegt in dem starren Formalismus des Kultus begründet, dem sie diente. Sie erschwert die geschichtliche Betrachtungsweise der Literatur so sehr, daß eigentlich nur eine lückenlose Traditionsreihe hinreichendes Material zu seiner geschichtlichen Wür-

digung bieten könnte. Dazu kommt als natürliche Folge eine unseren modernen Begriffen vollständig fremdartige Auffassung oder besser ein vollständiges Fehlen des literarischen Eigentumsrechtes. Ein einmal vorhandenes Literaturstück war vogelfrei und dem Belieben literarischer Eklektiker und Kompilatoren ausgeliefert. So ist es nur natürlich, daß im Lauf der Zeit die Einheitlichkeit dichterischer Erzeugnisse immer seltener wird, daß Literaturstücke sich als aus den verschiedenartigsten Elementen zusammengeschweißt ausweisen, aus oft ganz auseinanderliegenden Teilen, die gleichzeitig außerdem noch eine Sonderexistenz führen.

Leider fehlen uns heute in den allermeisten Fällen alle Mittel, diesen literarischen Prozeß in seinen einzelnen Phasen bloßzulegen. Bei manchen epischen Stücken, wie dem Weltschöpfungsepos, dem Gilgameschepos, geben uns verschiedene Rezensionen aus verschiedenen Zeiten und Paralleltexte wohl hin und wieder Fingerzeige. Bei einzelnen lyrischen Stücken sind wir in der Lage, den Nachweis ihres kompilatorischen Charakters wenigstens annähernd zu liefern. Bei der größten Zahl der Texte aber fehlt für die Geschichte der Überlieferung jeder nähere Anhaltspunkt (vgl. auch noch § 1).

§ 9. Die poetischen Formen.

Literatur: Zimmern in ZA. VIII S. 121 ff., Beiträge S. 53, ZA. X S. 1 ff., XII S. 382 ff. bei Gunkel, Schöpfung u. Chaos S. 401 a. 1; Delitzsch, Weltschöpfungsepos S. 60 ff.

Die metrische Form ist in den uns überlieferten Rezensionen poetischer Stücke nur selten im Original auch äußerlich einheitlich und streng durchgeführt, und zwar sowohl hinsichtlich der Strophenbildung als auch hinsichtlich der Zahl der Hebungen. Ausnahmen bilden z. B. ein von Zimmern in ZA X S. 1 ff. mitgeteilter Text, der die größeren und kleineren Glieder konsequent durch Striche abteilt; ähnlich ist es bei einem von Scheil in ZA X 291 ff. publizierten Text. Meistens ist jede äußerliche Andeutung des Metrums zu vermissen. Regelmäßig aber werden die einzelnen Verszeilen getrennt geschrieben, häufig die Halbverse durch Zwischenräume voneinander getrennt, keineswegs aber immer in konsequenter Durchführung.

Die gebräuchlichste Form der babylonisch-assyrischen Poesie zeigt folgende Einheiten:

Eine Strophe, bestehend aus zwei Versen, jeder Vers aus zwei Halbversen, jeder Halbvers aus zwei Hebungen.

Am strengsten ist die metrische Form durchgeführt in dem Epos Enuma elisch und hier wieder in dem Stück 82—9—18,3737 der IV. Tafel, welche die Halbverse deutlich markiert. Aus dieser Tafel hat Delitzsch fünf Gesetze abgeleitet, die mit verhältnismäßig seltenen Ausnahmen respektiert werden:

1. Jede Zeile zerfällt in zwei Halbzeilen;

2. Die zweiten Halbzeilen unterliegen einem strengeren rhytmischen Gesetz als die ersten;

3. Die zweite Halbzeile hat nicht mehr als zwei Haupthebungen, bestehend aus zwei betonten, sei es langen oder geschlossenen Silben. Eine dieser Silben kann auch eine kurze, offene Silbe sein. Die Partikeln u, scha, ana, ina, dann î, a-a, schut, la, lû zählen nicht mit, wohl aber ischtu.

4. In der ersten Hauptzeile können statt zwei auch drei Haupthebungen vorkommen;

5. Die einzelnen Verse verbinden sich zu Strophen von je 2 + 2 Versen, oder zu Halbstrophen von je 1 + 1 Versen.

Damit sind aber lediglich allgemeine Gesichtspunkte für die am häufigsten auftretende metrische Form gewonnen. Zimmern konstatiert z. B. in den Schurpu-Tafeln (Beiträge S. 53) Verse von 2 + 2, von 2 + 3, von 3 + 2, von 2 + 2 + 2 Hebungen, die ohne Regelmäßigkeit miteinander abwechseln.

Auch die Strophenbildung weist starke Differenzen auf. Während die aus zwei Versen bestehende Strophe (Parallelismus membrorum) überwiegt, kommen auch andere Strophenbildungen nicht selten vor. So läßt die berühmte Hymne an den Mondgott (4 R[2] 9) deutlich achtzeilige Strophen erkennen (vgl. unten § 37). In dem Istarpsalm (AO VII, 19) wechseln mit den überwiegenden vierzeiligen Strophen solche von zwei, drei, fünf und sechs Zeilen, wie auch in dem Bußpsalm 4 R. 10 (s. § 38) die vierzeiligen Strophen vorherrschen. Vgl. auch § 35.

Die Unregelmäßigkeiten in der Form der poetischen Stücke sind sicher zum großen Teil der Tätigkeit der Schreiber im Laufe der Jahrhunderte zur Last zu legen. So erklärt es sich, daß einzelne Stücke des Weltschöpfungsepos z. B., die offenbar zufällig noch auf eine metrisch korrekte Vorlage zurückgehen, die metrischen Glieder genau hervortreten lassen, während andere in dieser Hinsicht sehr willkürlich sind.

In den lyrischen Stücken, den Hymnen und Gebeten, ist die Form viel konsequenter durchgeführt und auch durch äußer-

liche Andeutungen häufiger und leichter erkennbar gemacht. Nicht nur, daß durchgehends jede Verszeile auch im Text auf eine Zeile geschrieben ist; ziemlich häufig werden auch die Halbzeilen durch Zwischenräume voneinander getrennt und die Anfänge der zweiten Vershälften genau untereinander gerückt, in einzelnen Fällen werden auch die Strophen als solche durch Striche abgeteilt. Ganz vereinzelt — hier handelt es sich aber wohl um Schulbeispiele — werden auch die Halbverse durch durchlaufende Striche in ihre Bestandteile abgeteilt.

Einige Texte in Assurbanipals Bibliothek haben die alliterierende Form, die jede Verszeile mit derselben Silbe beginnen läßt, andere die akrostichische, bei der die Anfangssilben zusammengelesen ein bestimmtes Wort ergeben. Ein besonders instruktives Beispiel ist K 8204[1], wovon Bezold im Catalogue zwei Strophen mitgeteilt hat. In diesem Text ist doppelte Alliteration und Akrostizismus vereinigt, so daß jede Strophe von je vier Zeilen mit derselben Silbe beginnt und schließt, und diese Silben zusammengelesen die Phrase uschaldudu maruschtu ergeben. Weitere Beispiele für Alliteration sind die Texte K 9290 + 9297, K 9852, von denen Bezold im Catalogue Proben mitgeteilt hat, ein weiterer akrostichisch-alliterierender Text, DT 83, ist von Pinches, Texts in the Bab. wedgewriting S. 15 f. mitgeteilt.

Die Wiederkehr der gleichen Endsilbe innerhalb der ganzen Strophen bei K 8204 glaubte Hommel in PSBA 1896 S. 21 f. als Reim erklären zu sollen. Solange aber eine solche Erscheinung nicht auch in nicht alliterierenden Texten belegbar ist, wird man hierin lediglich eine besondere Art der Alliteration erkennen dürfen.

Bei einigen Texten läßt sich auch die Durchführung der dialogischen Form beobachten, wenigstens im Sinne der abwechselnden Reden, wenn sie auch in jedem Fall an ein gemeinsames drittes Subjekt gerichtet sind. Der Dialog findet sich namentlich in den Bußpsalmen und Beschwörungstexten, in denen der Büßer und der Priester abwechselnd zur Gottheit reden. Beispiele siehe bei Zimmern, AO VII, 3 S. 25 ff.; Weber, AO VII, 4 S. 33 f.

Ein Dialog im engeren Sinn ist das häufig wiederkehrende

1) Der Text ist bearbeitet von Strong, P. S. B. A., 1895, S. 139, der ganze Artikel, S. 131—151, ist der Alliteration in der bab. Poesie gewidmet.

Zwiegespräch zwischen Marduk und seinem Vater Ea zugunsten des kranken Menschen (vgl. § 42) und K 1285[1], ein Gespräch zwischen Assurbanipal, dem Gott Nebo und dem Priester.

Mit der dialogischen Form sind wohl die ersten Ansätze der dramatischen Dichtung gegeben, doch läßt sich bis jetzt keine Spur ihrer weiteren Ausbildung nachweisen. Über den mutmaßlichen Begleittext zu einer mimischen Vorführung (K 3476) und Verwandtes s. S. 32f.

Kap. 2: Die epischen Dichtungen im allgemeinen.

§ 10. Die erhaltenen epischen Stücke der babylonischen Literatur können nur einen Bruchteil des ehemals Vorhandenen ausmachen. Die Zufälligkeit einzelner Funde erweckt die Hoffnung auf weitere Gaben, aber auch die anderen Literaturen, die offenkundig aus dem babylonischen Mythenschatze sich bereichert haben, wie vor allem die hebräische und griechische, geben uns ein Recht zu vermuten, daß aus den Schutthügeln des Zweistromlandes die eine oder andere Legende in originaler oder verwandter Rezension irgendeinmal auftauchen werde.

Den inschriftlichen Beweis dafür, daß auch außer den uns bekannt gewordenen noch zahlreiche erzählende Stücke vorhanden waren, liefern uns die „Kataloge" über solche Texte, die aus Assurbanipals Bibliothek auf uns gekommen sind (vgl. § 71, VII). In K 9717, Sm 669, Rm 616 z. B. sind uns Titel von Stücken offenbar epischen und mythologischen Charakters, aber auch von Tierfabeln erhalten, von denen einzelne wohlbekannt, andere uns noch völlig unbekannt sind, z. B. „Die Geschichte (?)[2] von Gilgamesch", „Die Geschichte von Etana", oder Fabeln, wie „Die Geschichte vom Fuchs", „Die Geschichte vom Rind und vom Pferd", oder Königslegenden wie „Sargon, der mächtige König". Das sind lauter Titel von bereits bekannten Stücken. Andere sind z. B. „Der gewaltige Stier", „Als der Euphrat sich hob", „Adapa [kam?] nach [Nippur?] hinein". „Als Marduk in Sumer und Akkad" usw. usw.

Namentlich Vorlagen oder Parallelen der biblischen Erzählungen hat man von jeher aus naheliegenden Gründen unter den litera-

---

[1] Text: Craig, Rel. Texts I, 5f.; Übers.: A. Jeremias bei Roscher Lexicon der Myth. III, 61 ff. [2] Geschrieben Ku-Kar.

rischen Stücken der Tontafelsammlungen vermutet, nachdem das Weltschöpfungsepos und besonders die Sintflutepisode außer der Gemeinsamkeit der zugrunde liegenden Vorstellungen auch ein offenkundiges literarisches Abhängigkeitsverhältnis außer Frage gestellt hatte. Der Wunsch ist auch hier gelegentlich der Vater des Gedankens gewesen und die Entdeckerfreude hat vor der nachprüfenden Kritik nicht immer Stand gehalten. So hat sich die Annahme, daß in dem Text K 3657[1] die babylonische Vorlage der biblischen Turmbauerzählung zu erkennen sei, als völlig unbegründet erwiesen; auch eine babylonische Parallele zur Versuchungsgeschichte des ersten Menschenpaares ist trotz gelegentlicher Behauptungen nicht nachzuweisen. Daß aber derartige Erzählungen einmal auch unter den babylonischen Denkmälern auftauchen, ist von vornherein als möglich zuzugeben.

Die Hauptmasse der uns bis heute zugänglichen epischen Dichtungen entstammt der Bibliothek Assurbanipals, für die sie um die Mitte des siebenten Jahrhunderts gesammelt und abgeschrieben worden sind. Von vornherein war klar, daß sie viel älter sein müssen, und in der Tat mehren sich die inschriftlichen Nachweise für die Existenz der meisten epischen Texte im zweiten und dritten vorchristlichen Jahrtausend.

Unter den in Tel-Amarna gefundenen Tafeln, also in einer Niederschrift aus dem fünfzehnten Jahrhundert, fanden sich die Bruchstücke von Nerigal und Erischkigal und die Hauptstücke des Adapamythus. Aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie, also in einer Niederschrift aus dem ausgehenden dritten Jahrtausend, sind uns Stücke aus dem Kreis des Atarchasismythus, des Gilgameschepos, der Sintflutgeschichte erhalten. Der mythologische Text von dem König von Kutha und der Etanamythus sind gleichfalls wenigstens teilweise in altbabylonischer Rezension auf uns gekommen, und für das große Epos Enuma elisch ergibt sich aus inneren Gründen die Notwendigkeit, anzunehmen, daß es die Gestalt, in der es der Bibliothek Assurbanipals einverleibt worden ist, in oder bald nach der Zeit Hammurabis erhalten hat.

Es steht also fest, daß es zur Zeit der ersten Dynastie von Babylon, am Ausgang des dritten Jahrtausends, eine ausgebreitete epische Literatur in Babylonien gegeben hat. Leider aber ist es uns heute noch unmöglich, das Verhältnis der älteren Textgestalt

[1] King, Seven Tablets II S. 73 f., I S. 219 f.

zu der in Assurbanipals Bibliothek überlieferten zu überblicken. Von der letzteren kann mit Sicherheit behauptet werden, daß sie sich meist unmittelbar an babylonische Vorlagen angeschlossen hat. Inwieweit aber diese Vorlagen von den älteren Niederschriften abweichen, läßt sich im einzelnen nicht feststellen. Die starken Abweichungen des altbabylonischen Gilgameschfragments von der späteren Fassung (s. unten § 23) zeigen aber, daß der literarische Prozeß im Lauf der Zeit die Gestaltung doch wesentlich beeinflußt haben muß, wenn man nicht annehmen will, daß verschiedene Rezensionen nebeneinander hergelaufen sind.

Kap. 3: Die babylonischen Schöpfungsmythen.

§ 11. Allgemeines.

Die Spekulation über die Uranfänge alles Seins liegt im Wesen der altorientalischen Denkweise begründet; sie kann an die Gegenwart nicht denken, ohne ihrer Beziehung zur Urzeit sich zu vergewissern. Der Glaube an die kosmische Präexistenz aller irdischen Erscheinungen ist die Grundlehre und Grundformel aller Philosophie, an diesem Gedanken entzündet sich die Fantasie zu dichterischem Gestalten, an der Hand dieser Formel findet die „Geschichts“-Betrachtung ohne jede Gefahr, in eine Sackgasse zu geraten, mit Sicherheit den Weg zu den letzten Gründen, die für das Verständnis der Gegenwart den Schlüssel geben und den Hoffnungen für die Zukunft die Richtung weisen.

Was in den irdischen Erscheinungen zur Spekulation reizt, ist nicht das unmittelbar wahrnehmbare Tatsächliche, sondern die Ordnung, die ihm einen Sinn gibt, das Gesetz, das es beherrscht. Das Dichterwort von der „heiligen Ordnung“, der „segensreichen Himmelstochter“ gibt die Antwort auf die Frage nach dem geschichtlichen Recht unserer Gesellschaftsordnung ganz im Geist des orientalischen Altertums und wie wir, so haben auch die Alten mit dem Begriffe des Königstums von Gottes Gnaden, also durch Berufung auf göttliches Gesetz, die Wirksamkeit und Verbindlichkeit der irdischen Autorität motiviert und gerechtfertigt. Die irdische Gewalt ist nur ein Ausfluß der göttlichen Weltregierung, der irdische König darum nur die Inkarnation des göttlichen Weltenherrn, oder er hat doch von ihm zum mindesten

seine Berufung, ist sein Stellvertreter. Aufgabe der „Wissenschaft", der priesterlichen Lehre ist es, den Zusammenhang der herrschenden Ordnung mit der göttlichen Weltregierung und dadurch ihre Legitimität zu erweisen.

Was wir an alten Kosmogonien haben, spiegelt wohl in keinem einzigen Falle naive Vorstellungen völlig ungetrübt wieder, sie sind vielleicht ausnahmslos Tendenzprodukte, stehen im Dienst irgend einer Idee, sei sie nun politischer, ethischer oder „wissenschaftlicher" Natur.

Das bedeutsamste Beispiel ist das Siebentafelepos Enuma elisch, das den Anspruch Babels auf die Weltherrschaft begründen soll; das groteske Gegenbeispiel ist die Legende vom Zahnschmerzwurm, in der ein Rezept gegen Zahnschmerz durch eine veritable Kosmogonie eingeleitet wird (vgl. § 17). Zwischen diesen Endpolen liegen zahlreiche andere Beispiele. Ein Fragment lehrt uns, daß das Epos Enuma elisch auch in einer assyrischen Rezension zirkuliert hat, in der Assur als Weltbildner fungierte, also Assyriens Anspruch auf die Weltherrschaft autorisiert werden sollte (vgl. unten S. 50). Ein weiterer Text scheint eine Familiengeschichte mit der Erschaffung des Alls in Verbindung zu bringen (vgl. § 15). Besonders einleuchtend ist, daß Tempeltraditionen bis zum Uranfang alles Seins zurückgeführt werden, so jedenfalls für den Tempel von Eridu (vgl. § 14). Auch der Tempelbau wurde urgeschichtlich motiviert (vgl. § 16). Wir wissen ja schon aus der hebräischen Legende, daß die „Erfindung" von allerlei Kunstfertigkeit und Handwerk auf bestimmte Gestalten der Urgeschichte zurückgeführt wurde. Die babylonisch-assyrische Lehre weiß von geradezu göttlichen Urhebern. Zur Erfindung der Schrift vgl. oben S. 8; wir kennen Götter des Ziegelbaus, der Zimmerleute, der Goldschmiedekunst, der Steinmetzkunst usw. usw. Denken wir weiter an die göttlichen Urheber der verschiedenartigen Naturkräfte und Erscheinungen, auch von Gebrauchsgegenständen, und vergegenwärtigen wir uns, daß sogar für den Zahnschmerz die „Wissenschaft" eine Urgeschichte zurecht gemacht hat, die mit der Aufzeigung seines Ursprungs auch eine Erklärung für sein Wesen findet, so werden wir uns dem Schluß nicht entziehen dürfen, daß für alle Dinge, die auf göttlichen Ursprung zurückgeführt worden sind, auch eine für den jeweiligen Ausgangspunkt zurechtgeschnittene „Geschichte" im Umlauf gewesen sein — kann. Wie diese „Geschichte" in ihren Grundzügen immer gestaltet ge-

wesen, dafür geben uns die oben angeführten Beispiele hinreichende Anhaltspunkte.

Ein klassisches Beispiel ist die Geschichte vom Zahnschmerz, die wegen ihrer lückenlosen Erhaltung besonders instruktiv ist. Daß es sich da nicht um tiefgründige Weisheit handelt, die uns irgendwie von Wert ist, wenn wir den alten, naiven Vorstellungen der Babylonier nachgehen, liegt auf der Hand. Bei diesen Elaboraten handelt es sich doch wohl meist um Priesterwitz und Priesterfindigkeit, die willkürlich aus Überlieferungsstoffen sich zusammensucht, was gerade für den momentanen Zweck dienlich scheint. Vielleicht ist es doch nicht zu kühn, ähnlich auch andere „Weltschöpfungstexte“ zu beurteilen, die uns in ganz fragmentarischem Zustand überkommen sind, von deren Pointe wir gar nichts wissen, namentlich solche, die als Einleitung zu Beschwörungstexten gebraucht wurden. Als Materialsammlung für die Kenntnis kursierender Priestermeinungen sind sie in ihrem Werte gewiß nicht zu unterschätzen, aber für eine Geschichte der Vorstellungen von der Entstehung aller Dinge sind sie nur mit allergrößter Vorsicht zu gebrauchen. Für eine solche hätten sie bedeutsamen Quellenwert erst dann, wenn wir die Pointe der einzelnen Fassung kennen würden, wenn wir wüßten, welchem Tempel sie ihre Fixierung verdanken.

Vorläufig muß uns als Kronzeuge für die babylonischen Vorstellungen von der Urzeit das Epos Enuma elisch dienen. Wenn es auch eine tendenziöse „Geschichtsdarstellung“ bietet, so ist es doch durch sein Alter und durch seine Autorität (die Nachrichten der Klassiker scheinen hauptsächlich dieses Epos zur Grundlage zu haben) nicht nur an sich von höchster Bedeutung, sondern darf vielleicht auch als Archetypus oder wenigstens Quelle für anderen Tendenzen dienende Varianten angesehen werden. Es war doch jedenfalls ein Staatsdokument und hatte als solches verbindlichen Charakter, war ein Stück „Lehre“. Über das, was wir aus Enuma elisch lernen, hinaus werden wir erst dann zur genaueren Kenntnis von der Urzeit in der Vorstellung der Babylonier gelangen, wenn wir in ähnlichen Dokumenten aus älterer Zeit und aus den Kreisen anderer Tempelüberlieferungen Vergleichsmaterial gewinnen. Vornehmlich aus Nippur dürfen wir solches erwarten.

In dem babylonischen Weltschöpfungsepos sind verschiedenartige Stoffe zusammengearbeitet, die mythologisch wie literarisch zu-

nächst gar nichts miteinander zu tun haben: die Theogonie, als die Rechtfertigung aller Ursprünge; der Kampf des Lichts mit den Mächten der Finsternis: eine Projektion des Jahresmythus auf das Weltenjahr; die Übertragung der Schicksalstafeln bezw. die Übertragung der Weltherrschaft: der Mythus dynastischer Legitimitätsansprüche und erst zum Beschluß die Schöpfungsgeschichte der sichtbaren Welt. Diese mythischen Stoffe haben sicher alle auch ein literarisches Sonderdasein in irgendeiner Form geführt. Erhalten sind nur verschiedene Rezensionen des Jahresmythus, des Kampfes zwischen Licht und Finsternis in verschiedenen Variationen (Bel-Labbu, Legende vom Frühjahrsmond). Der Mythus von der Verleihung der Schicksalstafeln und damit der Weltherrschaft ist die Pointe der Legende von dem göttlichen Sturmvogel, die wiederum mit dem Motiv des Kampfes zwischen Licht und Finsternis innig verknüpft ist, wie es ganz natürlich erscheint, daß die Legende vom Kampf und Sieg des jungen Tages, der Frühjahrssonne, der neuen Zeit, der neuen Aera einen natürlich gegebenen Hintergrund für die Legitimitätsurkunde einer Dynastie darstellt.

Die griechische Überlieferung des Berosus scheidet die der Schöpfungsgeschichte im Epos Enuma elisch angegliederten mythologischen Stoffe vollständig aus. Sie weiß nichts von einer Theogonie, die Idee des Kampfes zwischen Marduk und Tihamat tritt vollständig zurück, der Übertragung der Schicksalstafeln und der Weltherrschaft wird mit keinem Worte gedacht, alles Interesse konzentriert sich auf die Schilderung des Chaos, seines Verhältnisses zum nachmaligen Himmel und Erde und die Schöpfung der sichtbaren Welt. Alles Kosmologische ist in dieser Version vollständig verwischt. Damascius dagegen beschränkt sich auf eine Mitteilung des ersten Teiles des Epos, der Theogonie. Die Abhängigkeit des Damascius von Enuma elisch ist ohne weiteres klar. Die Darstellung des Berosus weist zwar keinen einzigen Zug auf, der nicht auch in Enuma elisch vorkäme, anderseits aber läßt sie gerade das Charakteristische dieser Legende, die kosmische Vorgeschichte der Schöpfung der sichtbaren Welt und ihre mythologische Motivierung, vollkommen aus dem Spiel. Es geht wohl nicht an, daraus zu schließen, daß Berosus oder gar erst Eusebius, dem wir die Kenntnis seines Werkes danken, eigenmächtig diese Umgestaltung der Vorlage vorgenommen habe. Näher liegt wohl, anzunehmen, daß neben Enuma elisch auch andere Versionen

kursiert haben, die sich in der Weise, wie wir es bei Berosus sehen, auf die Fakta der Weltschöpfung beschränken unter Ausmerzung des auf Lokalinteressen des babylonischen Zentralheiligtums zurückgehenden mythologischen Beiwerks[1]. Näheres s. § 13,1.

§ 12. Das Epos Enuma elisch. Die Schöpfungslegende von Babel.

Der Text von Enuma elisch, wie er uns vorliegt, stammt zum größten Teil aus der Bibliothek Assurbanipals, für welche er in neuassyrischer Schrift abgeschrieben wurde; drei Fragmente der 1., 3. und 4. Tafel sind in neubabylonischer Rezension erhalten, decken sich aber, soweit eine Vergleichung möglich ist, bis auf geringfügige sprachliche Abweichungen vollständig mit dem entsprechenden neuassyrischen Text.

Die erste Kunde von dem Originaltext danken wir George Smith, der am 2. November 1875 in der Society of biblical archaeology in London zum ersten Male ausführliche Mitteilungen über die von ihm entdeckten Fragmente von 5 Tafeln des Epos machte. Seither ist es gelungen, den Text wesentlich zu vervollständigen, bis L. King so glücklich war, eine ganze Reihe wichtiger neuer Fragmente zu finden, von denen der Anfang der 6. Tafel, der die Erschaffung des Menschen schildert, besonders bedeutungsvoll ist. Bei der eminenten Wichtigkeit des Textes ist es selbstverständlich, daß er außerordentlich zahlreiche Bearbeitungen gefunden hat. Von neueren Arbeiten seien die von Delitzsch, Das babylonische Weltschöpfungsepos, 1896, Zimmern bei Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895, Jensen in KB VI, 1 hervorgehoben. Die ausführlichste Behandlung des Epos selbst wie aller Einleitungsfragen gibt King in The Seven Tablets of Creation, 1902. Alle seither bekannten Fragmente sind zusammenhängend verarbeitet bei H. Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament, 2. Aufl.; Bezold, Schöpfungslegende (Kleine Texte f. theol. Vorlesungen, hrsg. v. Liezmann, Nr. 7). Für die Berührungen des Epos mit dem biblischen Schöpfungsbericht siehe bes. Zimmern in KAT[3], Jeremias, ATAO, und King, l. c.

Die Originaltexte sind in CT XIII in Autographie publiziert, die später gefundenen Stücke bei King, Seven Tablets II.

Inhaltsangabe.

Tafel I. Einst als droben der Himmel noch nicht benannt war,
drunten die Erde mit Namen noch nicht geheißen,
(als) Apsu und der mitwaltende Sohn und Erzeuger

---

[1] Es ist nicht einzusehen, warum z. B. Eusebius, dem daran liegt, die Ungereimtheit der babylonischen Mythe an dem Beispiel des Berosus darzutun, sich die erheiternden Umstände hätte entgehen lassen sollen, unter denen die Übertragung der Weltherrschaft an Marduk — der Höhepunkt und der eigentliche Kern und Stern des Epos Enuma elisch — sich vollzog.

Mummu und Tihamat, die sie alle geboren hat[1],
ihre Wasser (noch) in eins zusammen mischten,
die zwei Gipârubäume sich noch nicht vereinigt hatten, ein Rohrdickicht noch nicht sichtbar war[2],
als von den Göttern noch keiner entstanden war,
ein Name nicht genannt, ein Geschick nicht bestimmt war,
da entstanden die Götter inmitten [des Himmels?],
Lachmu und Lachamu traten ins Dasein . . . . . .

In langen Zeiträumen wurden dann Anschar und Kischar, dann endlich Anu, Bel und Ea geschaffen[3]. Die alten Götter, vornehmlich Apsu und Tihamat, fühlen sich durch die von ihnen selbst ins Leben gerufenen neuen Götter beeinträchtigt, in der Herrschaft bedroht, und beschließen ihre Vernichtung.

Apsu und sein Bote Mummu kommen zu Tihamat und beraten wegen „der Götter ihrer Kinder" und Apsu klagt:

Bei Tage habe ich keine Ruhe, bei Nacht lege ich mich nicht nieder.
Ich will sie vernichten, ihr Handeln zerstören.
Wehklagen soll entstehen, aber wir werden dann Ruhe haben.

Die Vernichtung der neuen Götter wird beschlossen, aber Ea, „der alles weiß", erfährt von dem Komplott und macht, wie es scheint, Apsu und Mummu unschädlich. Tihamat, die übrig bleibt, schart andere, untergeordnete Götterwesen aus der älteren Generation um sich und entflammt sie zur Rache für die Vergewaltigung des Apsu und Mummu gegen die neuen Götter. Elf fabelhafte Wesen erstehen als Helfer der Tihamat, Riesenschlangen, Drachen, Molche, wütende Schlangen, Lachamus, tolle Hunde, Skorpionmenschen, Fischmenschen, Widder

Die schonungslose Waffen trugen, den Kampf nicht fürchteten,
wuchtig im Ansturm (?), dem niemand widersteht.

---

[1] Also Apsu, Mummu und Tihamat bilden die erste Göttertrias. Apsu und Tihamat und beider Sohn Mummu mischen ihre Wasser in eins zusammen, der letztere (!) erzeugt dann mit seiner Mutter Tihamat die übrigen Götter. Die Übereinstimmung mit Damascius (s. § 13, 2) ist vollkommen. Vgl. Winckler, F. III S. 303.

[2] Der Sinn der Zeile ist dunkel. Hommel denkt an eine Anspielung auf die Paradiesesbäume.

[3] Mit der Trias Anu-Bel-Ea betreten wir sozusagen historischen Boden in der Mythologie; die 3 Paare Apsu-Tihamat mit ihrem Sohn Mummu, Lachmu-Lachamu, Anschar und Kischar vertreten eine „vorgeschichtliche" Periode. Sie repräsentieren Wasser — Luft — und Erdreich. Über ihre Entsprechung mit Ea-Anu-Bel (dem Weg der Sonnenbahn) s. Winckler, l. c.

Unter den Göttern, die sich um sie scharen, erhöht sie Kingu zum Herrn und Befehlshaber:

Ausgerufen habe ich dich, dich groß gemacht in der Schar der Götter,
die Herrschaft über alle Götter in deine Hand gelegt.
Nun sollst du der Größte sein, du mein einziger (?) Gatte!
Preisen soll man deinen Namen über alle Anunnaki (?).

Dann gab sie ihm die Schicksalstafeln und heftete sie an seine Brust mit den Worten:

Du, dein Befehl nicht werde gewandelt, feststehe der Ausspruch deines Mundes.

Tafel II. Wiederum ist es Ea, der von der neuen Wendung der Dinge und den Plänen im feindlichen Götterlager zuerst Kunde erhält; was er erfahren hat, stimmt ihn traurig und niedergeschlagen. Er tritt hin vor seinen Vater Anschar und klagt vor ihm:

Tihamat, unsere Mutter, sie ist uns feindlich,
eine Zusammenrottung hat sie veranstaltet, wütet in ihrem Grimm.
Alle Götter scharen sich um sie,
auch, die ihr geschaffen, treten an ihre Seite,
sie haben sich zusammengetan, ziehen aus an Tiamats Seite.
Sie toben, schmieden Pläne, ruhen nicht bei Tag und Nacht,
rüsten sich zum Kampf, toben in Kampfeslust,
rotten sich zusammen, rüsten zum Streit.

Er erzählt auch von den 11 Helfern, den furchterregenden Fabeltieren, und von der Erhöhung Kingus. Anschar sendet nun zuerst Anu aus, daß er Tihamat besänftige; der aber muß unverrichteter Dinge umkehren, er kann „ihre Gegenwart nicht ertragen". Ebenso scheint es Ea ergangen zu sein. Nun erbietet sich Marduk, den Kampf aufzunehmen, aber er bedingt sich einen glänzenden Siegerpreis aus:

„Herr der Götter, Schicksal[1] der großen Götter!
Wenn wirklich ich ein Rächer euch sein soll,
Tihamat bändigen, euch erretten,
dann tut euch zusammen, von neuem bestimmt die Weltordnung.
Wenn im Arschukinna ihr dann freudig zusammensitzet,
dann will ich mit meinem Worte, wie (bisher) ihr, die Weltordnung bestimmen.
Nicht werde geändert, was immer ich schaffe,
nicht werde rückgängig, nicht hinfällig der Befehl meiner Lippe".

Tafel III. Nun entsendet Anschar den Götterboten Gaga zu Lachmu und Lachamu, um auch diese zu bestimmen, Marduk,

[1] d. i. Schicksalbestimmer.

wenn er Tihamat besiege, als Herrn der Götter anzuerkennen; er soll den ganzen Hergang der Dinge erzählen, wie Tihamat sich erhoben, Bundesgenossen geworben und zum Kampf gegen die Götter sich gerüstet habe, wie Kingu von ihr zum Anführer und zum Obersten der Götter erhöht worden sei, wie Anu und Ea vergeblich wider sie ausgezogen seien und wie dann Marduk sich zum Kampf erboten und welchen Siegespreis er sich ausbedungen habe. Der Götterbote Gaga kommt vor Lachmu und Lachamu, tief beugt er sich vor ihnen, küßt die Erde, ihren Fußschemel, und entledigt sich seines Auftrags. Als Lachmu und Lachamu seine Worte vernommen hatten, schrieen sie laut auf:

„Wir verstehen nicht das Tun der Tihamat“!

Sofort kommen sie mit Gaga zu Anschar und der große Himmelssaal füllt sich mit den großen Göttern, „die die Welt lenken“. Die küssen einer den andern und setzen sich nieder zum Mahle, essen Weizenbrot und mischen den Wein[1]. Aber der süße Trank umnebelt ihre Sinne, „sie wurden sehr betrunken“ und in diesem Zustande übertrugen sie einhellig Marduk, ihrem Helfer, die Weltleitung.

Tafel IV wird eröffnet mit der Schilderung der Huldigung der Götter vor Marduk. Er wird in das fürstliche Gemach geleitet, vor seinen Vätern setzt er sich auf den Herrschersitz nieder. Er wird gepriesen als „der Geehrte unter den großen Göttern“, Erhöhen und Erniedrigen soll in seiner Hand, unabänderlich soll sein Ausspruch sein:

Marduk, du, unser Rächer bist du,
wir geben dir die Herrschaft über das ganze All.

Nun fordern sie ihn auf, seine Macht zu beweisen durch ein Wunder, ein Kleid soll er mit dem Wort seines Mundes vernichten und wieder herbeischaffen:

Er befahl mit seinem Munde, vernichtet war das Kleid,
er befahl ihm wieder, das Kleid war geschaffen.

Über diesen Beweis seiner Wunderkraft freuen sich die Götter, seine Eltern und jauchzen ihm zu:

Marduk ist König!

und sie gaben ihm die Abzeichen seiner Würde, das Zepter,

---

[1] In dieser Stelle hat man eine Parallele zum Essen vom Baum der Erkenntnis in der Paradieserzählung der Bibel finden wollen — ein Beweis, mit welcher Naivität man früher die Keilinschriften für apologetische Zwecke ausgenützt hat.



den Thron und das palu[1], dazu die „unwiderstehliche Waffe", welche die Feinde zerschmettert.

Ausführlich wird nun beschrieben, wie Marduk sich zum Kampfe rüstet, wie er Bogen und Köcher, Lanze und Blitz und ein Netz an sich nimmt, mit dem er Tihamat einzuschließen gedenkt, wie er sieben böse Winde schuf und sie als Bundesgenossen seinem Gefolge einreiht. Darauf nahm er „seine große Waffe" abubu (die Licht- oder Sturmflut?), bestieg seinen Streitwagen mit dem Viergespann, nahm die Stachelpeitsche zur Hand und stürmt Tihamat entgegen, die ihn, von Kingu und ihren Anhängern umgeben, erwartet. Während die feindlichen Götter und selbst Kingu in heftige Unruhe geraten, bleibt Tihamat ruhig und reizt Marduk durch trotzige Rede. Der aber erhebt „seine große Waffe", die Licht(?)-flut abubu, und läßt sie auf Tihamat los mit den Worten:

Du hast dich groß gemacht, hoch dich erhoben,
Es trieb dich dein Herz zu erregen den Kampf.
Die Götter, deine Helfer, sie trotzen ihren Eltern,
ihre . . . . . . du, du befeindest . . . . . .
Kingu hast du erhöht zu deinem Gatten,
hast ihn . . . . . . Entscheidung der Göttlichkeit.
. . . . nach Schlimmem getrachtet.
Gegen die Götter, meine Väter, deine Bosheit gerichtet.
Wenn auch gerüstet dein Heer, deine Waffen gegürtet,
Steh! ich und du, miteinander wollen wir kämpfen!

Da das Tihamat hört, wird sie wie wahnsinnig, verliert den Verstand, laut schreit sie auf, ihre ganze Gestalt erzittert, sie „sagt eine Beschwörung", „spricht ihre Formel" und auch die Götter besprechen zur Schlacht (?) ihre Waffen. Nun treten Marduk und Tihamat zum Kampf an, Marduk umstrickt sie mit seinem Netz und läßt einen von den sieben Winden auf sie los, der ihr in den geöffneten Rachen fährt, während Marduk ihr die Lanze in den Leib stößt und sie so tötet. Nun wendet Marduk sich gegen die Götter, die ihr zur Seite gestanden hatten, und die elf Helfershelfer, die er samt und sonders in Ketten legt; auch Kingu bindet er, nimmt ihm die Schicksalstafeln, „die ihm nicht zukamen", „siegelt sie mit dem Siegel und nimmt sie an die Brust". Als nun Marduk so einen völligen Sieg errungen, „Anschars Übermacht" kundgetan, den „Triumph Eas" erreicht

[1] Gleichfalls ein Abzeichen der Königswürde.

hatte, wendet er sich wieder zu Tihamat, tritt auf ihren Leib und spaltet ihn in zwei Teile:

Die Hälfte von ihr stellte er auf, machte sie zum Dach dem Himmel,
schob einen Riegel vor, stellte Wächter hin,
ihre Wasser nicht heraus zu lassen, befahl er ihnen.

Danach „maß er die Gestalt des Ozeans" und „errichtete als einen Großbau nach seinem Muster Escharra", „den Großbau Escharra, den er als Himmelswölbung erbaute"[1]. „Die großen Götter Anu, Bel, Ea ließ er ihre Wohnstätten einnehmen"[2].

Tafel V schildert zunächst die weitere Abgrenzung der „Wohnstätten der großen Götter" Anu, Bel, Ea. Marduk fixiert ihre „Standörter" und setzt als sinnlich wahrnehmbare Repräsentanten, als „ihr Ebenbild" Sterne als Tierbilder ein. Damit schafft er die Grundlagen der Zeitrechnung, „macht kenntlich das Jahr", „zwölf Monate in drei Sterngruppen (Einteilung in die Reiche des Anu, Bel, Ea) stellte er fest", entsprechend (?) den Tagen des Jahres bestimmte er Abschnitte", „er legte fest den Punkt des Nibiru, um kenntlich zu machen ihre Bahn (?)", „damit keiner fehlgehe, keiner irre, setzte er den Standort des Bel und Ea (var. Anu!) zugleich mit ihm fest".

Er öffnete Tore an beiden Seiten,
machte einen festen Verschluß zur Linken und zur Rechten,
in seine Mitte setzte er den Höhepunkt (Zenith).
Den Neumond ließ er aufleuchten, damit er die Nacht regiere,
bestimmte ihn zum Nachtkörper, daß er die Tage kenntlich mache,
monatlich, ohne Aufhören durch die Scheibe:
„Am Beginn des Monats leuchte auf im Lande!
„Strahle mit den Hörnern, sechs Tage kenntlich zu machen!
„Am siebenten Tage hälfte sich deine Scheibe!
„Am 14. Tage sollst du erreichen die Hälfte des monatlichen (Wachstums? Laufes?)!
„Wenn Samas dich am Grunde des Himmels erreicht hat,
„. . . . . sollst du hinter ihm leuchten!
„[Am 21. Tage?] nähere dich der Bahn der Sonne!
„[Am 28. Tage?] sollst du mit der Sonne zusammentreffen, mit ihr gleichstehen (?).

— — — — — — — — — — — — — —

Der weitere Inhalt der Tafel ist fast völlig verloren gegangen

[1] D. i. der Himmelsdamm, die himmlische Veste, der „Tierkreis", der der Schauplatz aller mythologischen, d. h. astralen Vorgänge ist.
[2] Sie sind die Regenten der drei „Reiche" des Himmelsdammes.

und kann nur vermutungsweise aus einigen Fragmenten erschlossen werden. Vielleicht gehört hierher, jedenfalls aber erst nach der Einweisung der übrigen Planeten in ihre Bahn, das Fragment (K 3449a, s. Winckler, TB.[2] S. 123), das einen Preis der Götter über die von Marduk im Kampf gegen Tihamat gebrauchten Waffen, das Netz und den Bogen enthält, und die Versetzung des Bogens als „Bogenstern" an den Himmel schildert.

Wenigstens inhaltlich ist dann noch (mit Zimmern) hierherzustellen das Fragment K 3445 + R m 396 (CT XIII 24 f., vgl. Delitzsch, Das bab. Weltschöpfungsepos Nr. 20 S. 51, 87, 109), obwohl es in der überlieferten Form einer anderen (assyrischen!) Rezension anzugehören scheint, welche Assur an Marduks Statt in den Mittelpunkt stellt und als Schöpfergott feiert.

Das Wichtigste, was aus diesem außerordentlich verstümmelten Fragment entnommen werden kann, ist ein unmißverständlicher Hinweis auf die Erschaffung der Erde: oberhalb des Ozeans wird die Wohnung [des Menschen errichtet] gegenüber von Escharra, dem kosmischen Festlande, „unten" befestigt. Dort sollen Tempel und Städte errichtet werden. Im weiteren Verlauf dieses Fragments scheint auch davon die Rede zu sein, daß „auf der Erde (eli qaqqari), die der Schöpfer mit seiner Hand gebildet hat", [die Vegatation geschaffen worden ist]. Doch läßt sich das alles nur mit größter Zurückhaltung vermuten. Es scheint sich überdies dieser Text mit der Schöpfungslegende von Eridu (§ 14) eng zu berühren.

Jedenfalls wird durch den Vergleich mit dem biblischen Bericht, dem Anfang der 7. Tafel und den Andeutungen bei Berosus nahegelegt, daß Tafel V auch die Erschaffung der Pflanzen erwähnt, vorläufig ist aber davon keine Spur zu finden.

Die erhaltenen Reste der Schlußzeilen der Tafel enthalten ein Gespräch der Götter, dessen Inhalt sich nicht feststellen läßt, das aber wohl die bisherigen Schöpferleistungen Marduks würdigt und vielleicht dem Gedanken Ausdruck gibt, der noch bei Berosus durchschimmert, warum die fruchtbare Erde nicht von lebenden Wesen bevölkert sei, denen sie doch dienen solle. Auch die Bestimmung des Menschen zum Dienst der Götter (Tafel VI Z. 8) mag Gegenstand dieser Unterhaltung gewesen sein.

Tafel VI. An dieses Gespräch knüpft die 6. Tafel unmittelbar an:

Als Marduk hörte die Rede der Götter,

da nahm er sich in den Sinn, zu schaffen [Kunstreiches].
Er öffnete seinen Mund und sprach zu Ea,
was er in seinem Inneren sann, teilte er [ihm] mit:
Blut will ich sammeln, ein Stück Lehm will ich abkneipen (?)[1].
Will hinstellen den Menschen, der Mensch möge . . . . . .
Will erschaffen den Menschen, daß er bewohne [die Erde?],
auferlegt sei ihm der Dienst der Götter, diese seien [in ihren] Götterkammern.

Von der ganzen übrigen Tafel sind nur einige spärliche Zeilenreste am Schlusse erhalten, die aber hinreichen, die Situation erkennen zu lassen: die Götter sind wiederum in arschukkinaku, dem Schicksalsgemache, vereinigt und preisen Marduk hoch als ihren Rächer und den Schöpfer der Welt.

Tafel VII ist die Schlußtafel des ganzen Epos, auf ihr ist der ebengenannte Lobpreis auf Marduk erhalten. Dieser Hymnus rekapituliert in Kürze alle Taten des Schöpfergottes und preist seine göttlichen Eigenschaften, nach welchen ihm 50 göttliche Namen beigelegt werden. Der Anfang lautet:

Asaru, Schenker der Fruchtbarkeit, [der die Ackerfurche zieht,]
der das Getreide und Pflanzen wachsen, der [das Grün] sprießen läßt,
Asaru-alim, der im Rat gewichtig, [stark an Einsicht ist,]
die Götter hören, fürchtend . . . .
Asur-alim-nunna, der Beistand, das Licht [des Vaters, seines Erzeugers,]
der vertritt die Sache Anus, Bels und [Eas.]

Schon aus den Anfangszeilen geht hervor, daß vorher von der Erschaffung der Pflanzenwelt die Rede gewesen sein muß.

Weiterhin heißt es, daß er „den gefangenen Göttern Rückkehr (Befreiung) verschafft“[2], und dann, daß er „die Menschheit schuf“, er „der Barmherzige, der Leben zu geben vermag“:

Bestehen sollen und nicht abgeschafft werden seine Gebote
im Munde der Menschen, die seine Hände geschaffen.

Weiterhin heißt es:

Er bewältige Tihamat, bedränge, beenge ihr Leben,
bis zur Zukunft der Menschen bis in späteste Tage.

Es wird also der Kampf mit Tihamat als ein unaufhörlicher gedacht, der sich immer wiederholt[3].

---

[1] Oder: Gebein will ich [bilden] (?), vgl. aber jetzt BE 13987, Weißbach, Miscellen S. 32 Z. 26.

[2] Bezieht sich auf die Befreiung des gefangenen Kingu und seiner Krieger?

[3] Eine Anspielung auf den ewigen Kampf gegen das Böse darf

Der Schluß des Ganzen, soweit er erhalten, heißt dann:

Die Namen, welche die Igigi[1] nannten, allesamt
hörte Ea und sein Herz wurde heiter:
„Er, dessen Namen seine Väter ruhmvoll gemacht,
„wie der meine, Ea, sei sein Name.
„Den Bereich meiner Befugnisse ganz soll er ihn verwalten,
„alle meine Obliegenheiten er soll sie besorgen."
Mit dem Namen „Fünfzig" die großen Götter
nannten seine fünfzig Namen, machten hervorragend seinen Weg.
Treu sollen sie bewahrt werden und der Erste soll sie überliefern,
der Weise und der Gelehrte sollen sie zusammen überdenken.
Es soll (von ihnen) erzählen der Vater, sie seinen Sohn lehren,
dem Hirten und dem Hüter öffne er die Ohren.
Er freue sich über den Herrn der Götter, Marduk,
sein Land soll gedeihen, ihm selbst soll es wohlgehen.
Fest steht sein Wort, nicht gewandelt wird sein Befehl,
das Wort seines Mundes ändert kein Gott.
Wenn er zürnt, wendet er nicht wieder (versöhnt) seinen Nacken,
wenn seine Wut ergrimmt ist, tritt kein anderer Gott entgegen;
der hochherzige, weitumfassenden Sinnes,
(aber) [wer] Frevel und Sünde [tut] ist vor ihm stinkend."

— — — — — — — — — — — — — —

Die wenigen Schlußzeilen sind verstümmelt.

Das Epos Enuma elisch ist in der Rezension, die auf uns gekommen ist, nicht nur als ein Produkt der dichterischen Gestaltungskraft, sondern auch als politisches Dokument zu werten: es ist die Legitimationsurkunde für die Weltherrschaftsansprüche Babels und dürfte die uns erhaltene Fassung wohl bald nach der Begründung der politischen Vormachtstellung Babels in der alten Welt durch Hammurabi und seine Nachfolger, also um 2000 v. Chr. erhalten haben. Selbstverständlich konnte es sich dabei nicht um eine Neuschöpfung handeln, sondern nur um eine Sammlung des alten Überlieferungsstoffes unter dem Gesichtspunkt: Marduk, der Stadtgott von Babel, ist der Herr unter den Göttern, der Weltenschöpfer, der Bringer eines neuen Zeitalters. Das oben erwähnte Bruchstück der 5. Tafel aus spezifisch assyrischer Re-

man hierin wohl nicht sehen, sondern vielmehr die Dekretierung der ewigen Dauer des kosmischen Verhältnisses der Gestirne zu der von ihnen auf ihrer Bahn immer wieder berührten Tihamat, dem Himmelsdach.

[1] d. i. die oberen Götter.

zension beweist, daß späterhin die assyrischen Ansprüche auf die Weltherrschaft ähnlich legitimiert wurden durch eine Schöpfungslegende, in der Assur als Weltschöpfer und Bringer einer neuen Zeit auftritt. Das ist ganz im Sinne der alten Weltanschauung, die für die bestehende oder auch nur beanspruchte „Ordnung" einer kosmologischen Autorisation nicht entraten kann.

Nach seiner liturgischen Bedeutung ist das Epos Enuma elisch als Festgeschichte für das Mardukfest, das Neujahrsfest im Frühling, anzusehen.

Erwähnt mag noch werden, daß die Gestalten und Episoden des Weltschöpfungsepos in der späteren babylonischen Astrologie eine bedeutsame Rolle spielen. Wie dem ganzen Epos astrale Vorstellungen zugrunde liegen, so hat die spätere „Wissenschaft" die Ausdeutung und Lokalisierung im einzelnen vorgenommen, vgl. King, Sev. Tabl. I S. 208 ff. Über die literarischen Nachwirkungen des Epos in der religiösen Literatur, speziell in dem Mardukhymnus K 3351 s. ebd. S. 204 ff.

§ 13. Die Schöpfungsgeschichten des Berosus und Damascius und ihr Verhältnis zu Enuma elisch.

Der griechische Text in Eusebius, Chronic. liber prior ed. Schoene S. 14—18. Text u. Übersetzung bei Zimmern, KAT[3] S. 488 ff.; Winckler, KT[2] S. 100 ff.; A. Jeremias, ATAO[2] 132 ff. Vgl. auch oben S. 43.

1. Berosus.

Nach Berosus hat es eine Zeit gegeben, „in welcher das All Finsternis und Wasser war", und darin seien wunderbare Lebewesen von eigenartigen Gestalten entstanden: Menschen mit zwei oder vier Flügeln, zwei Gesichtern, mit einem Leib, aber zwei Köpfen, mit doppelten Schamteilen, männlichen und weiblichen, Menschen mit Ziegenbeinen und Ziegenhörnern, mit Pferdefüßen und viele andere wunderbar gestaltete Lebewesen. Über diese alle aber habe ein Weib mit Namen Omorka[1] geherrscht; chaldäisch Θαμτε, griechisch ϑάλασσα. Als aber das All so bestellt war, da sei Bel darüber gekommen, habe das Weib mitten entzwei gespalten und aus der einen Hälfte von ihr die Erde, aus der andern den Himmel gemacht und die zu ihr gehörigen Tiere vernichtet.

Die wichtigste Variante gegenüber Enuma elisch ist das Fehlen der Theogonie; die Götter werden als bereits vorhanden vorausgesetzt, gerade wie in dem Schöpfungsbericht 82—5—22, 1048

---

[1] Wohl = Mutter der Tiefe, inhaltlich vielleicht entsprechend dem Beinamen um-muchu-bur im Epos.

(§ 14). Es fehlt bei Berosus auch die Motivierung des Kampfes gegen Tihamat durch den Zwist unter den Göttern. Zweifellos entsprechen aber die Fabeltiere der Omorka den elf Helfern der Tihamat im Epos, trotz ihrer größeren und unbestimmten Zahl. Während aber bei Berosus die Fabelwesen dauernd zum Reich der Omorka gehören und mit ihr überhaupt die erste Generation bilden, werden die elf Helfer von Tihamat ad hoc zum Kampf gegen die großen Götter erschaffen. Mit der Spaltung der Omorka, der Finsternis, und der beim Eindringen des Lichtes erfolgenden Vernichtung der Fabelwesen findet eine völlig abgeschlossene Ära der Urgeschichte ihr Ende, ein neues Weltzeitalter beginnt unter der Herrschaft Bels durch die Bildung von Himmel und Erde. — Diese Vorgänge sind im Epos zum mindesten nicht deutlich, jedenfalls treten sie nicht so plastisch heraus wie bei Berosus. Im Epos ist ja überhaupt von der zweiten Hälfte des Tihamatleibes gar keine Rede mehr, dort scheint überhaupt, wenigstens auf den Tafeln 1—5, alles auf die Erschaffung und Ausgestaltung der kosmischen Sphäre hinauszulaufen.

„Als aber Bel das fruchtbare Land unbewohnt sah, habe er einem der Götter befohlen, ihm (nämlich Bel[1]) den Kopf abzuschlagen, mit dem herabfließenden Blute die Erde zu vermischen und so Menschen und Tiere zu bilden, die imstande wären, die Luft zu ertragen. Es habe aber Bel auch die Gestirne, Sonne, Mond und die fünf Planeten vollendet" .... Berosus überliefert auch die Variante: Bel „habe sich selbst den Kopf abgeschlagen und die anderen Götter hätten das herabfließende Blut mit der Erde vermischt und daraus die Menschen gebildet. Deshalb seien diese vernunftbegabt und hätten Teil an göttlichem Verstande".

Diese Nachrichten lassen es zweifelhaft erscheinen, ob sie unmittelbar auf die Rezension Enuma elisch zurückgehen; es liegen ja bei Berosus offenkundig schon zwei in wesentlichem differierende Vorlagen zutage. Die Berührungen, die in Einzelheiten vorhanden sind, beschränken sich auf Hauptmomente, die offenbar jede babylonische Tradition der Legende festgehalten hat; daneben fallen die Differenzen schwer ins Gewicht, zumal sie derart sind, daß Berosus sie kaum aus den Fingern gesogen haben kann. Besonders auffallend ist das, was bei Berosus fehlt. Freilich

[1] Ursprünglich war wohl gemeint, daß irgend einem andern Gott auf Befehl Bels das Haupt abgeschlagen werden sollte.

darf man nicht vergessen, daß unsere Überlieferung des Berosus mit größtem Mißtrauen beurteilt werden muß. Die Auswahl, die wir haben, ist von Eusebius getroffen in der Absicht, Berosus an besonders abenteuerlichen und unglaubhaften Stellen seiner Mitteilungen ad absurdum zu führen, ihn lächerlich zu machen. In dieser Absicht ist vielleicht auch das Mitgeteilte von Eusebius böswillig oder aus Unverstand entstellt wiedergegeben. Jedenfalls genügt das Vorhandene wohl nicht zur Entscheidung der Frage, ob die Nachrichten des Berosus unmittelbar auf die Rezension Enuma elisch oder auf eine andere Vorlage zurückgehen, so sehr auch vieles für die letztere Annahme spricht. Vgl. auch S. 43 f. u. A. 1.

2. Damascius.

Text: Damasius de primis principiis, ed. Kopp, Kap. 125. Text u. Übers. bei Zimmern, KAT[3] S. 490, Winckler, K.T.[2] S. 102.

Die Babylonier übergingen den einen Ursprung des Alls mit Stillschweigen. Sie stellten vielmehr zwei (Prinzipien) auf, Ταυϑε und 'Απασων (Tihamat und Apsu), wobei Ταυϑε als Mann der 'Απασων, diese als Göttermutter erscheint. Sie hatten einen einzigen Sohn erzeugt, Μωυμις (= Mummu), der, wie Damascius meint, die aus den zwei Prinzipien sich herleitende intelligible Welt ist. Aus denselben sei eine zweite Generation hervorgegangen, Λαχη und Λαχος (Lachmu und Lachamu), dann nochmal eine dritte aus eben denselben, Κισσαρη und 'Ασσωρος (Kischar und Anschar); von den letzteren seien folgende drei erzeugt worden: 'Ανος, 'Ιλλινος und 'Αος (Anu, Enlil-Bel, Ea). Als Sohn des 'Αος und der Δαυκη (Damkina) sei aber Βηλος geboren worden, von dem sie sagten, daß er der Weltbildner sei.

Die vollständige Übereinstimmung dieser Nachrichten mit den ersten Zeilen von Enuma elisch liegt klar zutage (vgl. oben S. 45 und A. 1). Die Erkundigungen des Damascius müssen, durch welche Vermittlung auch immer, im letzten Grund von diesem Epos inspiriert gewesen sein. Lediglich der Schlußsatz, daß Bel (= Marduk) Sohn des Ea und der Damkina gewesen, geht nicht auf eine bezügliche Angabe des Epos zurück, sondern ergänzt den Bericht über die Theogonie nach den allgemeinen babylonischen Anschauungen.

§ 14. Die sog. Schöpfungslegende von Eridu (?)[1].

Br. Mus. 82—5—22, 1048. Veröffentlicht: CT. XIII, pl. 35ff., übersetzt von Jensen KB VI, 1 S. 39ff., Winckler, T.B.[2] S. 98ff.; Jeremias, ATAO[2] S. 129f.; King, Sev. Tabl. I, 130ff. Zu Inhalt und Analyse des Textes vgl. besonders Jeremias l. c. u. Zimmern, KAT[3] S. 498.

Der Text (aus neubabylonischer Zeit mit sumerischer, offenbar sekundärer Übersetzung überliefert) bildet die Einleitung eines Beschwörungstextes und beginnt:

1 Das heilige Haus, das Götterhaus, war an heiliger Stätte noch nicht gemacht,
2 ein Rohr noch nicht hervorgesprossen, ein Baum nicht geschaffen,
3 Ziegelsteine nicht gelegt, ein Fundament nicht gebaut,
4 ein Haus nicht gemacht, eine Stadt nicht gebaut,
5 eine Ansiedelung nicht gemacht, (Menschen)gewimmel nicht hineingesetzt,
6 Nippur nicht gemacht, Ekur nicht gebaut,
7 Erech nicht gemacht, Eanna nicht gebaut,
8 der Apsu (Ozean) nicht gemacht, Eridu nicht gebaut,
9 für das heilige Haus, das Götterhaus, die Stätte nicht gemacht,
10 die Länder allesamt waren ein Chaos (tamtu),
11 zu der Zeit, da die Mitte des Chaos noch ein Wasserbecken war —
12 damals ist Eridu gemacht, Esagila gebaut worden,
13 Esagila, das mitten im Ozean Marduk[2] bewohnt,
14 [Babel gemacht, Esagila vollendet worden,[3]]
15 die Götter, die Anunnaki, sind allesamt geschaffen worden,
16 „die heilige Stadt“, eine „Wohnung, die ihrem Herzen wohltut“, nannten sie (sie) mit hehrem (Namen).
17 Marduk fügte ein Rohrgeflecht angesichts des Wassers zusammen,
18 Erde machte er, schüttete sie an der Seite des Rohrgeflechtes auf.
19 Um die Götter in einer „Wohnung des Wohlergehens des Herzens“ wohnen zu lassen,
20 schuf er Menschen,
21 Aruru schuf mit ihm Menschensamen,
22 Getier des Feldes, Lebewesen des Feldes schuf er,
23 den Eufrat und Tigris schuf er und brachte sie an (ihren) Ort,
24 ihren Namen benannte er gut.
25 Gras(?), den Halm der Wiese, Rohr und Schlingpflanzen machte er,
26 das Grün des Feldes machte er,
27 die Länder, die Wiesen und das Schilf.
28 Die Wildkuh und ihr Junges, das Kalb, das Mutterschaf und ihr Junges, das Lamm der Hürde,

---

[1] Diese Bezeichnung gebrauche ich lediglich in Rücksicht auf das Herkommen. Vgl. das über die Verknüpfung gegenwärtiger Verhältnisse und Institutionen mit der Urgeschichte oben S. 41 f. bemerkte.

[2] Geschr. Lugal-Dul-Azag, hier Marduk von Eridu, der Gott des Beschwörungsrituals.

[3] Ursprünglich Glosse, durch welche die Rezension auf Babel und seinen Tempel Esagila überschrieben worden ist.

29 die Haine und die Wälder,
30 Ziegenbock und Gazellen(?)bock . . . ten ihn (ihm).

Marduk führt nun abermals „an der Grenze des Meeres" eine Plattform auf, aus Rohrgeflecht und Erdmasse, macht [Rohr] und Holz . . . . ., legt Ziegelsteine hin, baut eine Ziegelform, macht Häuser, baut Städte, macht Städte, setzt Gewimmel hinein, macht Nippur, baut Ekur, macht Erech, baut Eana, [macht Eridu, baut Esagil] . . . . . (der Rest fehlt).

Das Verständnis des Textes bietet große Schwierigkeiten, die zum größten Teil dem recht unklaren Aufbau des Ganzen zur Last fallen. Innere Gründe legen es nahe, daß wir es bei dem Text keineswegs mit einem völlig ernst zu nehmenden Zeugnis der kosmogonischen Vorstellungen der alten Babylonier, sondern vielleicht eher mit dem Elaborat eines Priestereleven zu tun haben, der seiner Aufgabe, eine mythologische Einleitung zu einer „Beschwörung von Eridu" aus alten Überlieferungsstoffen und Vorstellungen herzustellen, in formell nicht eben glänzender Weise gerecht geworden ist. Dafür spricht auch die höchst fragwürdige sumerische Version, die dem Text beigegeben ist. Die ungeschickte Einflechtung der „Glosse" in Z. 14 läßt auch jedes Verständnis für den größeren Zusammenhang des Textes vermissen. Die Übertragung mythischer Stoffe auf andere Heiligtümer pflegt sonst wesentlich geschickter vorgenommen worden zu sein.

Gleichwohl muß anerkannt werden, daß der Text eine unschätzbare Quelle für die urgeschichtlichen Vorstellungen der Babylonier darstellt, wenn auch die Form, in der sie geboten werden, das Verständnis des Zusammenhangs ungemein erschwert. Der Text läßt sich vielleicht folgendermaßen analysieren: Z. 1—9 schildern, was alles **nicht** da war, bevor die Welt ins Dasein trat, Z. 10—11 zeigen in **positiver** Form, wie das All damals beschaffen war, 12—18 schildern die Entstehung der kosmischen Orte, der drei Regionen der **himmlischen** Welt, der Reiche Eas (Eridu), Anus (Reich der Anunnaki, der Anu-Kinder Z. 15—16), Bels (das himmlische Erdreich Z. 17—18). Daß dieser von Jeremias erschlossene Gedankengang vorliegt, wird durch die Aufzählung der Heiligtümer der drei großen Götter in Z. 6—9 außerordentlich wahrscheinlich, er ist aber freilich im Text so unklar wie nur möglich ausgedrückt. Noch größere Schwierigkeit macht das Folgende. An die Schöpfung des **himmlischen** Erdreiches schließt sich ein liebliches Idyll an, in dem Menschen, Tiere und Gräser sich ungestörten Friedens freuen. Danach ist dann

noch einmal die Rede vom Bau der Erde, auf der dann Städte und Menschengewimmel erstehen, die Erzählung kehrt zum Anfang zurück und berichtet, daß das, mit dessen Nichtexistenz in Z. 2—8 das Chaos in negativer Form charakterisiert worden ist, nun in Erscheinung tritt. Jeremias hält die ganze Erzählung 19—30 für proleptisch und erst nach 31ff. gehörig. Ich möchte dagegen diese Erzählung ruhig an ihrem Orte lassen und darin einen Niederschlag der babylonischen Vorstellungen vom Paradiese vermuten, das auf der himmlischen Erde, dem Reich Bels, lokalisiert wird. Man wird dann freilich irgend eine Vermittlung zu der von 31 an erzählten Menschenerde erwarten, denn von da ab handelt es sich wohl sicher um irdische Verhältnisse. Doch dürfen wir das, wie so manche andere Unebenheit der Darstellung vielleicht dem Dilletantismus des Kompilators zurechnen. Eine ausführliche Behandlung des interessanten Textes ist hier nicht möglich und wird an anderer Stelle versucht werden.

Die Pointe des Textes fehlt. Es scheint sich um eine Stadtgeschichte zu handeln und zwar offenbar von Eridu.

§ 15. DT. 41. Fragment aus Assurbanipals Bibliothek.

Text: CT XIII pl. 34. Übersetzung: Jensen, KB VI, 1 S. 42f.; King, Sev. Tabl. I, 122ff.

Der Zusammenhang, in den es gehört, ist unbekannt; es scheint den Anfang eines epischen (?) Textes zu bilden und führt in die Situation ein durch den Hinweis auf die vollendete Schöpfung:

Nachdem die Götter, in ihrer Gesamtheit (die Welt) gemacht,
den Himmel hergestellt, [die „Feste"] gefügt,
Lebewesen geschaffen . . . . . . [gemacht usw.
Vieh des Feldes, Getier des Feldes und Gewimmel der Stadt

In Zeile 8 ist von der „Schar meiner Familie" die Rede, Z. 9 von zwei kleinen Wesen, die Ea (Ninigiazag) erschaffen. Vielleicht ist das Fragment die Einleitung einer Familien- oder Dynastiengeschichte, die zwei kleinen Wesen sind vielleicht dann als die Ureltern der Familie zu betrachten. Zur Annahme, daß hier von der Erschaffung der ersten Menschen überhaupt die Rede wäre, fehlt jeder Anhaltspunkt.

§ 16. „Als Anu den Himmel erschuf."

Berlin 13987 Z. 24ff. (Text, Transkr., Übersetzung: Weißbach, Miscellen, Tafel 12, S. 32ff.), als Lektion in einem Text enthalten,

der rituelle Vorschriften für den Wiederaufbau von Tempeln enthält. Der Priester soll enuma Anu ibnu schame, d. i. „Als Anu den Himmel schuf" hersagen. Der leider sehr verstümmelte und nur zum kleinen Teil erhaltene Text lautet:

Damals als Anu den Himmel erschaffen,
Nu-dim-mud[1] den Ozean schuf, seine Wohnung,
kniff Ea im Ozean Lehm ab,
schuf den Gott des Ziegels zur Erneuerung . . .
schuf Rohr und Wald (?) zur Herstellung des Baues . . .
schuf den Gott der Zimmerleute, die Götter Nin-De[2] und A-Ra-Zu[2] zur Vollendung der Bauarbeit . . .
schuf Gebirge und Meere für Wesen aller Art . . .
schuf den Gott der Goldschmiede, den Gott der Schmiede, den Gott der Steinarbeiter, den Gott des Gebirges zur Anfertigung von . . .
und ihre reiche Fülle zu Opfergaben . . .
schuf Aschnan[3], Lachar[3], Siris[4], Ningischzida[5], Ninsar[6], Aru[ru?[7] . . . um reichlich zu machen die Tempela]bgaben (?) . . .
schuf die Neun (?) der Speise, die Neun (?) des Trankes[8], die die Opfergaben halten,
schuf Azag-Schud, den Oberpriester der großen Götter, zur Vollziehung der Gebote und Sa[tzungen?],
schuf den König zur Ausstattung [der Heiligtümer der Götter?],
schuf die Menschen zum Mach[en von . . . . . .
. . . . Anu, Bel, Ea.

Das weitere ist abgebrochen. Der Text zeigt, wie schließlich jede Erscheinung mit dem Uranfang verknüpft wird, und wie der Ausgangspunkt bestimmend wird für die Gestaltung der Zwischenglieder. Jeder Tempel, jedes Handwerk, jeder Mensch hat seine eigene Stufenreihe, die vom Anfang aller Dinge zu ihm herunter führt.

§ 17. Die Legende vom Zahnschmerzwurm[9].

Text: CT XVII, pl. 50. Transkr. u. Übers.: Thompson, The Devils II, 160ff.; Meißner in MVAG 1904, 3, S. 42ff.

„Nachdem Anu [den Himmel geschaffen].
der Himmel die Erde geschaffen,

---

[1] Eine Erscheinungsform Eas.
[2] Bedeutung unsicher.
[3] Getreidegottheiten.
[4] Eine Weingottheit.
[5] Diener des Feuergottes.
[6] Unbekannt.
[7] Eine Schöpfergöttin.
[8] iluUdunta-a-an mirîti iluUdunta-a-an maschkîti, vgl. Cod. Ham. 3, 40.
[9] Der Text ist laut Unterschrift abgeschrieben von Nabunadin-ibria nach einer alten Tafel im Besitz des Marduk-nadin-achi.

die Erde die Flüsse geschaffen,
die Flüsse die Gräben geschaffen,
die Gräben den Schlamm geschaffen,
der Schlamm den Wurm geschaffen,

tritt der Wurm weinend vor Samas hin und vor Ea fließen seine Tränen:

„Was wirst du mir geben als meine Speise?
Was wirst du mir geben als meinen Wein?

Mit dem angebotenen Saft der Dattelpalme und des Chaschchur-Baumes gibt sich der Wurm nicht zufrieden, er bittet vielmehr darum, im Gehege der Zähne und im Zahnfleisch Wohnung nehmen zu dürfen, damit er dort das Blut aussaugen und den Kiefer zerfressen könne.

Die Antwort:

Weil du das gesagt hast, o Wurm,
soll Ea dich schlagen mit starker Hand!

gehört jedenfalls ursprünglich nicht zur „Legende“, sondern bildet den Übergang zu der nunmehr folgenden Anweisung zur Beschwörung und Heilung des Zahnschmerzes.

Die „Legende“ ist hier angegliedert, als Beispiel, wie die babylonische „Lehre“ in keinem Falle in Verlegenheit war, wenn es galt, den Dingen bis auf ihre letzten Gründe nachzuspüren, und wie dabei immer eine Genealogie sich ergibt, die bis zum Weltenschöpfer selber zurückreicht, vgl. oben S. 41 f.

§ 18. Legenden über die Erschaffung von Sonne u. Mond.

Text: 82—7—14, 4005 Obv. publ.; King, Sev. Tabl. II, XLIX. — Transkr. u. Übers. ib. I, 124 ff.

Zwei kurze Texte, der erste sumerisch, der zweite semitisch abgefaßt, auf einer sog. Schülertafel erhalten. Neubabylonisch.

1. Als die Götter Anu, Bel, Ea
durch ihren beständigen Ratschluss und das erhabene Gebot
das Aufleuchten des Mondgottes festsetzten,
das Aufgehen des Mondes, die Erschaffung des Mondes,
das Orakel des Himmels und der Erde festsetzten,
bewirkte Anu das Aufleuchten des Mondes:
Mitten am Himmel sichtbar trat er hervor.

2. Als Anu, Bel, Ea,
die großen Götter, in ihrem beständigen Ratschluß
die Umschrankung des Himmels und der Erde gemacht
und den großen Göttern übergeben hatten, [würden:
den Tag zu schaffen, den Mond zu erneuern, daß sie gesehen
da erblickte die Menschheit den Sonnengott in dem Tor seines Aufgangs, [lassen.
inmitten von Himmel und Erde hatten sie (ihn) richtig entstehen

Kap. 4: Weitere Legenden aus dem Kreis des Schöpfungsmythus.

§ 19. Die Legende vom Frühjahrsmond. Mythologische Einleitung der 16. Tafel der Beschwörungsserie »Utukki limnuti« (die bösen Dämonen).

Text: 4 R[2] 5; CT XVI pl. 19f.—Transkr. u. Übers.: Thompson, The Devils and evil spirits of Babylonia I, 88ff., Übers.: Winckler, F. III S. 58 f., Himmels- und Weltenbild der Babylonier (AO. III 2—3) S. 59f Jeremias, ATAO[2] 102 f. Zum Inhalt s. Hommel, Aufss. Abhh. S. 267; Winckler, ll. cc.; Zimmern, KAT[3] S. 500.

Daß die Einleitung dieser Tafel einem mythologischen Stück entnommen ist, geht aus Z. 54ff. hervor. Der 1. Teil, Z. 1—51, unterscheidet sich an sich in nichts von anderen ähnlichen Schilderungen des Treibens der bösen Geister. Nach Z. 54 aber muß das vorhergehende als Inhalt einer Rede an Bel aufgefaßt werden; die Einleitung des ganzen Mythus, dem die Schilderung entnommen, ist von dem Kompilator der Beschwörungsformel als für seine Zwecke belanglos weggelassen worden. Diese Einleitung muß u. a. enthalten haben, daß ein Bote an Bel abgeschickt worden war, diesem Kunde von der Bedrängnis des Mondgottes durch die »bösen Sieben« zu bringen. Dieser Bote schildert das Treiben der Sieben wie folgt:

Die Winterstürme, die bösen Götter sind sie.
Die schonungslosen Schedu, auf dem Himmelsdamm erzeugt,
Sie, die Erreger des Unheils sind sie, [sind sie.
Die ihr schlimmes Haupt erheben, täglich auf Übles [sinnen,] die
Schlinge zu werfen [trachten].
Unter diesen Sieben ist der erste der Südwind . . . .
Der zweite ist ein Drache (uschum gallu) mit offenem Rachen . . .,
dem niemand [widerstehen kann?],
Der dritte ist ein grimmiger Panther, der die Tierjungen raubt (?),
Der vierte ist eine schreckliche Schlange . . . [[gibt];
Der fünfte ist ein wütender Abbu, vor dem es keinen Rückhalt
Der sechste ist ein hervorbrechender . . . , der gegen Gott und
Der siebente ist ein schlimmer Sturmwind, der . . . [König . . .
Sieben (an der Zahl) sind sie, die Boten Anus, ihres Königs.
Traurigkeit bringen sie über alle Wohnstätten,
Der Orkan, der am Himmel zornig einherstürmt, sind sie.

Sie sind die Sturmwolke, die am hellen Tage den Himmel verdunkelt; in ihnen sendet Adad seine Wettergüsse; sie leuchten auf wie der Blitz am Himmelsgrund; am weiten Himmel, der

Wohnung des Königs Anu, stehen sie, alles bedrohend; niemand vermag ihnen stand zu halten.

Als nun Bel diesen Bericht hörte, erwog er die Angelegenheit bei sich und ging mit Ea zu Rate. Das Ergebnis der Beratung ist folgende Maßregel: Sin, Samas und Istar werden zur Verwaltung des Himmelsdammes eingesetzt, im Einverständnis mit Anu überträgt Bel die Herrschaft über den Himmel diesen drei Gottheiten, seinen Kindern. Tag und Nacht unaufhörlich ihren Standpunkt am Himmel einzunehmen, werden sie beauftragt.

Als nun die bösen Sieben auf dem Himmelsdamm einherzogen, da bedrängten sie den »Leuchter« Sin, den Samas gewannen sie zum Bundesgenossen, während Istar beim König Anu eine herrliche Wohnung bezogen hatte und ihren Sinn darauf richtete, Himmelskönigin zu werden.

Sin hält dem Andrängen der Sieben nicht stand, sein Licht wird verdunkelt, er sitzt nicht auf seinem Thron und auf der Erde liegt alles in Öde und Traurigkeit. Die bösen Sieben herrschen frei und brausen im Sturm über das Land.

Da bemerkt Bel die Verdunkelung des Mondgottes und eilends sendet er seinen Boten Nusku zu Ea im Ozean, ihm zu melden, daß sein Sohn Sin jammervoll verdunkelt sei.

Wie Ea im Ozean diese Kunde vernimmt, bricht er in Wehklagen aus, ruft seinen Sohn Marduk und spricht zu ihm:

Z. 135 ff. Gehe, mein Sohn Marduk!
Den Fürstensohn, den »Leuchter« Sin, der am Himmel elend verdunkelt ist,
seine Verdunkelung am Himmel verwandle in Glanz.
Diese Sieben: böse Götter, schonungslose Mordgesellen sind sie,
diese Sieben: böse Götter, die wie die Sturmflut hereinbrechen und das Land heimsuchen, sind sie,
die über das Land wie der Südwind hereinbrechen, sind sie.
Vor den „Leuchter“ Sin haben sie sich zornig gelegt,
den Helden Samas und Adad, den Tapferen, haben sie auf ihre Seite gezogen
[der Rest abgebrochen.]

Dieser Mythus ist durch die unmittelbare Anschaulichkeit seiner Darstellung ein ungemein instruktives Beispiel für die Erkenntnis des astralen Hintergrundes aller Mythologie. Es ist der Mythus des Frühjahrsmondes. Die bösen Winterstürme sind die Plejaden, die Genossen Nergals, der Wintersonne. Noch Hesiod weiß, daß die 40 Tage der Unsichtbarkeit der Plejaden eine Zeit der Stürme sind. Der Unsichtbarkeit des Gestirns entspricht im

Mythus offenbar die Entfernung von dem Standort bezw. das Dahinjagen durch den weiten Himmelsraum. Um den Himmelsdamm in Ordnung zu halten, werden die Hauptgestirne, Sonne, Mond und Venusstern bestellt[1]. Die Sieben bedrängen den Mond, verdunkeln sein Licht. Die Wendung, daß sie die Sonne auf ihre Seite gebracht, beweist die Erkenntnis, daß der Mond sein Licht von der Sonne hat. Zur Befreiung des bedrängten Mondes wird Marduk, der Gott der Frühjahrssonne berufen, die aus dem Himmelsozean, dem Bereich Eas hervortaucht. Der fehlende Schluß des Mythus berichtet natürlich von dem siegreichen Kampf Marduks gegen die winterlichen Mächte, dem dadurch ermöglichten Sichtbarwerden der Neumondsichel.

Das Ganze ist eine direkte Parallele zum Kampf gegen Tihamat, an deren Stelle hier die Winterstürme stehen, ein literarischer Beweis dafür, daß die Mythen der in ihren Phasen sich entsprechenden Hauptgestirne Sonne, Mond und Venusstern die Wirksamkeit derselben Kräfte wiederspiegeln müssen. Daß es sich um den Neumond im Frühjahr, zum Jahresanfang, handelt, geht aus dem Text deutlich hervor. Im Zusammenhang damit steht die Erwähnung der auf der Erde während der Unsichtbarkeit des Mondes herrschenden Öde und Trübsal, die auch im Tammuzmythus (Istars Höllenfahrt s. § 30) wiederkehrt.

Die literarische Abhängigkeit vom Epos Enuma elisch zeigt sich deutlich in der Form, in der die Aufforderung zum Kampf an Marduk ergeht. Man darf wohl vermuten, daß in der selbständigen Rezension des ganzen Mythus auch die Übertragung der Weltherrschaft als Siegespreis dem Marduk zugesichert wird.

§ 20. Bel und der Labbu.

Der Text, Rm 282, stammt aus der Bibliothek Assurbanipals und ist nur fragmentarisch erhalten, in der Mitte fehlen mehrere (50?) Zeilen vollständig. Übersetzungen: Zimmern bei Gunkel, Schöpfung S. 417ff.; Jensen, KB VI, 1 S. 45ff.; King, Sev. Tabl. I, 116ff.; Hrozny in MVAG, 1903, 5 S. 109; Jeremias, ATAO² S. 138f. Der Originaltext ist zuletzt veröffentlicht CT XIII, pl. 33f. Der Text ist im Original auch äußerlich rhytmisch abgeteilt, wenn auch unregelmäßig.

Infolge der Verstümmelung der Zeilen läßt sich der Sinn namentlich des Eingangs nicht mit Sicherheit feststellen. Ich schließe mich hier in der Hauptsache an Hrozny an, dessen Er-

[1] Sie werden Regenten des Tierkreises, wie Anu, Bel, Ea in der älteren Periode.

gänzungen wohl wenigstens dem Sinne nach das Richtige treffen dürften.

Inhaltsangabe. Allgemeines Wehklagen herrscht auf der Erde, die [offenbar durch ein wildes Fabelwesen, den Labbu, heimgesucht worden ist]. Jammernd fragen die Menschen nach der Herkunft des Ungetüms:

„Wer hat den Drachen [geboren]?
Hat denn das Meer[1] den Drachen [geboren]?

Das Klagen der Menschen dringt zu den Ohren Bels und er beschließt, einen von den Himmlischen zu entsenden, der den Kampf mit dem Ungeheuer aufnehmen soll. Um die Götter mit dem Gegenstand des Kampfes und der Größe der Gefahr bekannt zu machen, zeichnet er das Bild des Drachen an den Himmel:

50 Meilen ist seine Länge, 1 Meile seine [Breite?].
6 Ellen sein Rachen, 12 Ellen seine [. . . .]
12 Ellen der Umfang seiner O[hren].
Auf 60 Ellen hin [erreicht] er die Vögel.
Im Wasser schleppt er 9 Ellen tief [seinen Bauch dahin?]
er hebt hoch seinen Schwanz . . . . . .

Die Götter erschrecken vor diesem Ungeheuer und flüchten sich zu Sin, dem Mondgott. Dieser verspricht dem, der es unternehmen wolle, den Drachen zu töten, und dadurch die Erde errette, die Königsherrschaft. Der Gott Tischpak (? Lesung unsicher, Tischchu?) wird zum Kampfe ausersehen, weigert sich aber, das „Erzeugnis des Flusses“ anzugreifen.

[Lücke.]

Endlich wird [Tischpak?][2] aufgefordert, den Kampf zu wagen:

Laß Wolken hinabfahren (?), den Sturmwind [entfeßle,]
Dein Lebenssiegel [halte] vor dich hin,
fahre hinab und töte den Labbu.

Und er fährt (?) auf der Wolke hinunter (?), vom Sturmwind getrieben, und tötet den Drachen, dessen Blut 3 Jahre, 3 Monate, 1 Tag und [1 Nacht][3] lang ununterbrochen dahinströmt.

Die Deutung des Mythus ist wegen der Lückenhaftigkeit des Textes sehr erschwert. Ich muß mich hier darauf beschränken, das Sichere hervorzuheben. Es handelt sich um einen Kampf der Lichtgottheit gegen das die Erde bedrängende Ungeheuer Labbu, der Siegespreis ist die Königsherrschaft. Das regierende

---

[1] Tamtu-Tihamat.

[2] Nach Hrozny; nach andern Bel, vgl. aber King, Sev. Tabl. I, 120 a. 1.

[3] Oder: Tag und Nacht, vgl. aber King, Sev. Tabl. I, 120 a 2.

Gestirn ist der Mond, es ist also Nacht. Tischpak (ein Name Ninibs, einer Erscheinungsform des Sonnengottes) tritt nach Überwindung des Ungeheuers an seiner Stelle die Herrschaft an, was den Anbruch des jungen Tages andeutet. Die Deutung des Ungeheuers Labbu ist unsicher. Vielleicht ist er mit Hrozny als Personifikation des Nebels und sein von Bel an den Himmel gezeichnetes kosmisches Gegenbild als die Milchstraße aufzufassen.

Die Verwandtschaft mit dem Tihamatkampf im Epos Enuma elisch ist offenkundig: wie dort ist die Königsherrschaft der Siegespreis im Kampf des Lichtgestirns gegen die Personifikation der Macht der Finsternis, die Art der Aufforderung zum Kampf ist ganz ähnlich wie dort. Im Gegensatz zum Epos aber wird hier die Welt mit menschlichen Ansiedelungen als bestehend vorausgesetzt.

Vielleicht ist mit Hrozny im Labbu das Urbild des biblischen Leviathan zu erkennen.

§ 21. Der göttliche Sturmvogel Zû.

Text: CT XV, pl. 39ff. Transkr. u. Übers.: Jensen, KB VI, 1, 46ff. Zum Inhalt s. KAT[3] S. 499f.

Vorläufig ist nur ein Stück mit Sicherheit diesem Mythus zuzuschreiben. Ein anderes (K 4628, CT XV, 42), das man bisher als „Überlistung des Zû (?)“ überschrieben hat, und der nach dem Folgeweiser sich hieran unmittelbar anschließende Text K 5187 etc. (CT XV, pl. 43) gehören möglicherweise zum Mythenkreis der Etanalegende, s. § 22; über die Zugehörigkeit von K 4864 + 4869 (ib. pl. 42) fehlt jeder Anhaltspunkt. Daß K 3476 (ib. pl. 44) nicht hierher gehört, hat Zimmern erwiesen. Alle diese Texte stammen aus Assurbanipals Bibliothek.

1. Der Raub der Schicksalstafeln.

Inhaltsangabe. Die ganze erste Kolumne fehlt bis auf wenige Reste der ersten 20 Zeilen, über den Inhalt des Anfangs läßt sich nichts vermuten.

Kolumne II. Bel ist der oberste der Götter. Zû erblickt ihn, wie er angetan ist mit den Zeichen seiner Herrschaftswürde, mit den göttlichen Schicksalstafeln. Da wird Zû von Gier nach der Herrschaft erfaßt:

Ich will nehmen die Schicksalstafeln der Götter, ich,
und die Befehle der Götter alle an mich reißen,
will einen Thron aufrichten, über die Gebote herrschen,
will regieren die Gesamtheit aller Igigi.

Er lauert nun Bel am Eingang des Götterpalastes am frühen Morgen auf und wie Bel, nachdem er mit reinem Wasser sich ge-

waschen, auf den Thron gestiegen ist, seine Krone aufgesetzt hat, da rafft Zû die Schicksalstafeln an sich und fliegt mit ihnen davon. So lange aber die Schicksalstafeln geraubt sind, ist alle Herrschertätigkeit der Himmlischen unterbunden. Anu sucht nun einen von den Göttern zu bewegen, den Kampf gegen Zû aufzunehmen, ihn zu erschlagen, die Schicksalstafeln wieder zurückzubringen. Dem, der das vollbringt, soll die Herrschaft über die Götter zufallen. Zuerst wird Adad aufgerufen:

> Du, Gewaltiger furchtbarer Adad! Nicht weiche dein Angriff!
> Erschlage Zû mit deiner Waffe!
> Dann soll groß sein dein Name in der Versammlung der großen Götter, [haben.
> unter den Göttern, deinen Brüdern, sollst du keinen Rivalen
> Entstehen, erbaut sollen werden Götterkammern,
> in die vier Weltgegenden magst du deine Städte legen,
> Deine Städte sollen hineinkommen in Ekur, [Name!"
> Mächtig sollst du sein unter den Göttern, gewaltig dein

Aber Adad bittet, ihn mit dem heiklen Auftrag zu verschonen, denn:

> Wer ist wie Zû unter den Göttern, deinen Kindern?

er fühlt sich der Aufgabe nicht gewachsen.

Und wie Adad, so wollen auch Istar und Bara sich nicht auf den Kampf einlassen, und — der Text ist nach der Weigerung Bara's abgebrochen — man kann vermuten, daß Marduk, wie im Epos Enuma elisch, durch die Überwältigung des Zû sich die Herrschaft über die Götter erringt. Möglicherweise aber hat in einer ursprünglichen Form des Mythus schließlich Bel selber die Schicksalstafeln und mit ihnen die Herrschaft über die Götter und die ganze Welt wieder an sich gebracht.

Diese Möglichkeit wird zur Gewißheit, wenn es sich herausstellt, daß ein zweites Stück (K 4628, vgl. S. 65), das vielleicht diesem Mythenkreise angehört,

2. Die sog. Überlistung des Zû (?)

tatsächlich mit dem ersten zusammenhängt, in dem vielleicht von der Wiedergewinnung der Schicksalstafeln die Rede ist. Als handelnd tritt hier auf Lugalbanda, eine Erscheinungsform Bels, die speziell in den Götterkreis von Erech gehört[1]. Auch die Erwähnung des Berges Sabu, der ein Berg Bels ist, spricht dafür.

---

[1] Demnach ist wohl sicher, daß jedenfalls dieser Teil des Mythus seine vorliegende Fassung in Erech, dem Hauptsitz des Lugalbanda, erhalten hat, wie das Gilgameschepos.

Lugalbanda zieht sich zurück in die Einsamkeit, auf den Berg Sabu. Niemand ist bei ihm, weder Vater noch Mutter, noch ein Freund. Da spricht er in seinem Herzen:

Dem Vogel will ich antun was (ihm) zukommt!
Dem Zû will ich antun, was (ihm) zukommt!

Um das zu bewerkstelligen, will er das Weib und den Sohn des Zû zum Mahle laden, einen Mischkrug aus blankem Lasurstein, einen Waschkübel (?) aus Silber und Gold für sie bereit stellen. Die Worte:

Im Rauschtrank steht das Frohlocken,
im Rauschtrank sitzt das Jauchzen

wollen wohl andeuten, daß er sie berauscht machen will und so von ihnen etwa zu erfahren hofft, wie er dem Zû selbst am besten beikommen kann, ihm die Schicksalstafeln zu entreißen.

Aus den wenigen Zeilen, die noch erhalten, ist vorläufig der weitere Verlauf nicht zu ersehen, auch der sich anschließende Text K 5187 etc. ist in seinem Zusammenhang mit dem vorhergehenden noch völlig dunkel.

Das erste Stück zeigt wiederum deutliche Anklänge an das Weltschöpfungsepos Enuma elisch, so vor allem in der Einladung an die Götter zum Kampf und der Weigerung einzelner Gottheiten, in der Ausführlichkeit, mit der die Götter in wörtlichen Wiederholungen ihre Weigerung begründen. Die Pointe, daß die Königsherrschaft als Siegespreis versprochen wird, teilt dieses Epos mit den verwandten Epen Enuma elisch, Bel und Labbu und auch wohl mit der „Legende vom Frühjahrsmond". Der Mythus von Zû weist namentlich in seinem zweiten Stück auch engere Berührungspunkte mit dem Etanamythus auf.

Auch der Mythus von Zû ist als Darstellung des Kampfes zwischen Winter- und Frühjahrssonne, zwischen Tag und Nacht aufzufassen; das beweist der Inhalt des Mythus an sich und das wird auch erhärtet durch die Tatsache, daß Zû von den Babyloniern im Sternbild des Pegasus lokalisiert wird, das vor dem des Stieres (Symbol Marduks!) steht, in welches die Sonne um 2000 v. Chr. im Frühjahr eintrat.

Wegen seiner Berührungen mit dem Zû-Mythus und weil auch in ihm, wenn auch in ganz eigenartiger Weise, die Idee der Königsherrschaft im Mittelpunkt steht, wie in den vorhergehenden Legenden, sei der Etanamythus hier angeschlossen.

Kap. 5: Der Etanamythus.

Literatur. Die Texte, meist aus Assurbanipals Bibliothek stammend, sind publiziert in BA II, 439 ff. 503 ff.; III, 379 ff. Ein Fragment, das bereits aus der Hammurabizeit zu stammen scheint, ist von Scheil entdeckt und in Note LV im Recueil Bd. XXIII veröffentlicht worden. Zur Transkr. u. Übers. siehe außer den genannten Aufsätzen vor allem Jensen in KB VI, 1 S. 100 ff. u. S. 581 ff. Dort auch über die mutmaßliche Reihenfolge der erhaltenen Fragmente. Möglicherweise gehören auch K 4628[1] u. K 5187 etc. (CT XV, pl. 42 f., zweisprachig) zum Etanamythus, doch ist der Zusammenhang dieser beiden Fragmente noch völlig unsicher.

Zum Inhalt vgl. KAT[3] S. 563 ff. und Stucken, Astralmythen S. 1 ff.

§ 22. Inhaltsangabe. Der mutmaßliche Anfang des Gedichtes führt in eine Zeit, wo noch kein König auf Erden war. Die großen Anunnaki und Igigi

> hatten keinen König über die Menschen der ruhigen Wohnsitze gesetzt.
> Damals war eine Königsbinde, eine Königskrone noch nicht zusammengefügt,
> ein Zepter von Lasurstein war noch nicht . . . worden.

Zepter, Königsbinde, Königskrone und Hirtenstab lagen noch vor Anu im Himmel. Da macht sich Istar auf, dem Lande einen König zu suchen ... Hier bricht der Text ab. Jedenfalls stand in der Lücke, wie Istar bei ihrem Suchen nach einem Könige auf Etana stößt, dessen Weib der Geburt eines Kindleins entgegensieht; dieses Kindlein wird offenbar von den Göttern zum König bestimmt. Aber die Geburt scheint sich zu verzögern, Etana muß göttliche Hilfe suchen, das „Kraut des Gebärens" sucht er zu gewinnen. Dazu soll ihm der Adler behilflich sein, der aber von der Schlange übel zugerichtet in einer Grube liegt. Die Geschichte des Zwistes zwischen Adler und Schlange wird nun, bevor die Haupthandlung — Etana sucht das Wunderkraut — weitergeführt wird, ausführlich erzählt. Das Folgende bildet eine Episode im Mythus.

Den Adler war ein Gelüste angekommen, der Nachtschlange die Jungen zu fressen:

> „Die Jungen der Nachtschlange will ich fressen, ich! Die Nachtschlange [ist sorglos] in ihrem Herzen.
> Ich will hinaufsteigen, am Himmel sp[ähen],
> hinabfahren auf den Gipfel eines Baumes und die Frucht fressen!"

---

[1] Bisher, wie auch oben (S. 65), als Stück des Zû-Mythus aufgefaßt.

Das Adlerjunge, das „sehr gescheite“ (Atarchasis) warnt den Vater:

> „Friß nicht, mein Vater! Soll das Netz des Samas dich fangen?
> Soll das Jägergarn, der Bann des Samas über dich ergehen und [dich] fangen?
> Wer die Grenze des Samas überschreitet: Samas wird ihn böse in die Hand . . .“.

Der Adler hört aber nicht auf die Warnung und frißt die Jungen der Nachtschlange.

Die Schlange klagt nun bei Samas:

> Meine Jungen waren zerstreut, [ich war] nicht [bei ihnen];
> da fuhr er herab und fraß [meine Jungen].
> Das Böse, das er mir antat, gib ihm zurück, Samas![1]
> Wer hat aus deinem Netz entkommen lassen den schlimmen Zû, der das [„böse Haupt] hochhält“?

Samas rät ihr, „über den Berg“ zu ziehen. Dort soll sie in den Leib eines toten Wildochsen (rêmu) kriechen, dann würden allerlei Vögel vom Himmel auf das Aas herunterstoßen, unter ihnen auch der Adler, den soll sie dann packen, ihm die Schwingen zerzausen und ihn in eine Grube werfen, „daß er den Tod des Hungers und des Durstes sterbe“[1]. Die Schlange folgt dem Rate des Samas und alles geschieht, wie es der Gott vorausgesagt. Interessant ist, daß wiederum das Adlerjunge, das „sehr gescheite“, den aasgierigen Vater warnt:

> „Fahr nicht hinab, mein Vater! Wenn nun eine Schlange im Innern des Wildochsen lauert?“

Der Vater Adler hört nicht auf die Warnung, geht in die Falle und wird von der Schlange jämmerlich zugerichtet. Flehentlich bittet er:

> „Erbarm dich mein! Dann will ich dir wie ein Bräutigam ein Brautgeschenk geben.“

Die Schlange aber läßt sich nicht erweichen, sie schlägt ihm die Flügel ab und zerrauft ihm das Gefieder, wirft ihn in die Grube, „daß er den Tod des Hungers und des Durstes stürbe“.

Hier bricht der Text ab.

Der Zusammenhang mit dem Folgenden ist noch völlig unklar. Nun tritt auf einmal Etana auf und bittet Samas um das „Kraut des Gebärens“. Sein Weib hat wohl Not gehabt, die Frucht ihres Leibes abzustoßen — erwähnt ist davon nichts —; jedenfalls braucht Etana das Wunderkraut. Er hält Samas vor, daß die Priester reichlich Opfer gebracht hätten und wendet sich nun direkt an ihn:

---

[1] Talion!

„Gib her das Kraut des Gebärens,
zeige mir das Kraut des Gebärens!
Reiß heraus mein Erzeugnis und mache mir einen Namen (Sohn)!“

Samas weist ihn an, „über den Berg“ zu ziehen, gerade wie er vorher der Schlange dort die Erfüllung ihrer Bitte verheißen hat. Der Text bricht hier ab. Offenbar sagt ihm Samas, daß er sich an den auf dem Berge gefangenen Adler wenden solle, der ihm zur Erlangung des Wunderkrautes behülflich sein werde. Etana kommt zum Adler, richtet ihm die Botschaft des Samas aus und verlangt von ihm das Wunderkraut.

Hier bricht der Text wiederum ab, ein Paralleltext erzählt, daß Etana im 9. Monat den wieder zu Kräften gekommenen Adler in seiner Grube aufgesucht hat.

Im folgenden scheint Etana eine Vision zu erzählen, in der er den Himmel geschaut hat. Leider ist auch hier der Text nur lückenhaft überliefert. Vielleicht ist diese Vision verknüpft mit einer Offenbarung an Etana, daß das Wunderkraut sich im Himmel befinde und von dort geholt werden müsse, jedenfalls erwidert der Adler Etana, daß er bereit sei, ihn hinauf zum Himmel zu tragen. Etana klammert sich an den Adler Brust (?)[1] an Brust und wird von ihm durch die Lüfte getragen. Dreimal, nach je einer Doppelstunde läßt der Adler Etana zur Erde herniederschauen, die immer mehr ihren Blicken entschwindet, sodaß zuletzt das Meer wie eine Gartenrinne sich ausnimmt. Nach der dritten Doppelstunde kommen sie an den Himmel Anus und dringen ein durch das Tor Anus, Bels und Eas.

Hier bricht der Text wiederum ab.

Im Himmel Anus haben sie das Kraut des Gebärens nicht erhalten, sie müssen noch höher steigen, offenbar nochmals je drei Doppelstunden, um vor dem Thron der Istar, die anderweitig als die „Mutter der Gebärenden“ bezeugt ist, ihre Bitte zu wiederholen. Wiederum läßt der Adler Etana nach je einer Doppelstunde zur Erde und zum Meer heruntersehen, das Meer erscheint ihm einmal wie ein Hof, dann wie ein Brotkorb. Die immer wachsende Entfernung nimmt aber Etana schließlich den

---

[1] Das erfordert — gegen Jensen — doch wohl der Kontext, und ganz abgesehen vom Text scheint mir die Schwierigkeit für Etana, in dieser Stellung auf die Erde herunterzusehen, geringer als die, sich rücklings am Adler festzuhalten. Vgl. aber Jeremias ATAO[2] zu 5. Mos. 32, 11.

Mut und er will nicht höher hinauffahren. Mitsamt dem Adler stürzt er in die Tiefe.

Der Schluß des Textes ist uns nicht erhalten. Erwähnt mag werden, daß wir im Gilgamesch-Epos Etana in der Unterwelt finden; vielleicht hat dort erst sein Sturz geendet. Ob das Kind Etanas auch ohne das Kraut des Gebärens zur Welt gekommen ist, wissen wir nicht.

Der Mythus stellt als Ganzes genommen der Erklärung große Schwierigkeiten entgegen wegen der lückenhaften Erhaltung, die es erschwert, die Beziehungen der einzelnen Bestandteile zu einander zu erkennen. Deutlich heben sich drei Hauptteile von einander ab: die Legende von der Geburt des ersten Königs bildet das Grundthema des ganzen Mythus, die Erzählung vom Adler und der Schlange ist durchaus episodisch und erweist sich durch ihre in keinem Verhältnis zu ihrer Wichtigkeit für die Haupthandlung stehende Ausführlichkeit als Fremdkörper, der sicher auch außerhalb dieses Zusammenhangs im Umlauf gewesen ist. Desgleichen dürfte in der Himmelfahrt des Etana ein vorhandenes Schema benützt worden sein, da gerade die Idee der Himmelfahrt ohne jede Beziehung auf ihre spezielle Formulierung im Etanamythus in manchen anderen orientalischen und auch griechischen Mythen wiederkehrt. Auch das „Kraut des Gebärens" ist ein mythologisches Motiv, dessen anderweitige Verbreitung es nahe legt, anzunehmen, daß es auch in Babylonien in anderem Zusammenhang vorgekommen sein mag.

Zu dem im folgenden behandelten Gilgameschepos führen vom Etanamythus her einige beachtenswerte Bindeglieder. Es ist auffallend, daß die bei Aelian, Anim. Hist. XII, 21 überlieferte babylonische Gilgamossage Elemente des babylonischen Gilgameschepos und des Etanamythus zusammenwirft; dieselbe Beobachtung machen wir in der arabischen Sage und im Alexanderroman (Himmelfahrt Nimrods)[1].

Kap. 6: Das Gilgamesch[2]-Epos.

Literatur: Text bei Haupt, Babyl. Nimrodepos; Nachträge in BA I, 49 ff. 97 ff.; Tafel 6 u. 11 auch 4 R² 41—42, 43—44. Übers.: A.

[1] Zur Literatur hierüber vgl. KAT³ S. 565 f.

[2] Die Lesung des früher Izdubar, Gischthubar, wohl auch Nimrod gelesenen Namens ist jetzt durch phonetische Schreibung gesichert; zur Bedeutung des Namens vgl. Jensen, KB VI, 1 S. 116.

Jeremias, Izdubar-Nimrod, und vor allem Jensen, KB VI, 1 S. 116ff.; für die 11. Tafel: Zimmern bei Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 423ff.; Jeremias, ATAO S. 125ff.; Winckler, TB[2] S. 84ff.

Über den Inhalt s. Zimmern, KAT[3] S. 566ff.; Jeremias l. c. Über den mutmaßlichen Sinn des Epos wie auch besonders über seine Einwirkung auf die Literatur anderer Völker verbreitet sich nach der vorläufigen Anzeige P. Jensen: „Das Nationalepos der Babylonier und seine Absenker". Über die Entstehung der überlieferten Form des Epos in sagen- und literargeschichtlicher Beziehung, vgl. Jastrow, Religion of Babyl., S. 467 ff. Über die Beziehungen des Heros zu Arabien vgl. Hommel, Aufss. u. Abhh. S. 298 f.

Fast das ganze bisher zugänglich gewordene Material entstammt der Bibliothek Assurbanipals. Ein verhältnismäßig kleines Stück einer stark abweichenden Rezension ist aus altbabylonischer Zeit erhalten (s. S. 88 ff.). Auffallend ist, daß bisher keine einzige Spur einer späteren Niederschrift aufgetaucht ist, auffallend namentlich in Rücksicht auf die außerordentliche Verbreitung der Stoffe dieses Epos im ganzen alten Orient und im Hinblick auf die zahlreichen späteren Duplikate anderer epischer und lyrischer Stücke der Sammlungen Assurbanipals. Gleichwohl dürfte es sich hier lediglich um Zufall handeln.

§ 23. Inhaltsangabe.

Tafel I. Die Einleitung gibt einen kurzen Überblick über die Eigenschaften und Taten des Helden. Er wird eingeführt als der, der in alles Einsicht hatte, dem auch das Geheimnisvolle offenbar war, der aus der Zeit, die vor der großen Flut liegt, Kunde brachte und mühevolle Wanderungen in ferne Gegenden ausführte. Die Mauer von Erech hat er aufgerichtet und Eanna, den Tempel der Istar, in dieser Stadt erbaut.

Lücke von etwa 35 Zeilen.

In Erech hat Gilgamesch eine drückende Gewaltherrschaft aufgerichtet; um den Bau der Stadtmauer durchzuführen, zwingt er die ganze junge Mannschaft ohne Rücksicht auf ihre Familienbande in seine Dienste. Tag und Nacht wird gearbeitet, die Braut muß den Geliebten, der Vater den Sohn missen. Darüber erhebt sich großes Wehklagen, das bis zum Thron der Himmlischen dringt. Die Schöpfer- und Muttergöttin Aruru, die den Gilgamesch geschaffen, wird angefleht, ein Ebenbild des Tyrannen zu erschaffen, der mit ihm den Kampf aufnehmen und seine übermütige Gewalttätigkeit nach anderer Seite hin ablenken soll.

Als Aruru dies hörte, schuf sie in ihrem Herzen ein Ebenbild des Anu.
Aruru wusch ihre Hände, Lehm kniff sie ab, warf ihn auf das [Feld,
. . . Eabani schuf sie, einen Gewaltigen, einen großen (?) Sprößling, eine Heerschar Ninibs.

Mit Haar bedeckt ist sein ganzer Leib, er ist . . . an Haupthaar wie ein Weib.
Die . . . . . . seines Haupthaars reckt sich wie Weizen.
[Nicht] kennt er Leute und Land. Bekleidet ist er mit Kleidern [wie Gir.
Mit den Gazellen zusammen frißt er Kraut.
Mit dem Vieh zusammen sättigt er sich an der Tränke.
Mit dem Gewimmel des Wassers freut sich sein Herz.

Das nächste Ziel ist nun die Vereinigung des Eabani und Gilgamesch. Eabani führt unter den Tieren des Feldes ein ungebundenes Leben und kommt dabei in Konflikt mit einem Jäger, der sich von ihm in seiner Berufsübung gestört sieht. Der Jäger wendet sich um Rat an seinen Vater, wird von diesem an Gilgamesch gewiesen und auf den Rat dieser beiden nimmt er ein Freudenmädchen mit sich, das durch ihre Verführungskünste den Eabani an sich ketten und zur Wanderung nach Erech bewegen soll, wo er mit ihr wohnen soll „in dem strahlenden Hause, der Wohnung Anus und Istars, wo Gilgamesch, vollkommen an Kraft, ist, der wie ein Wildstier über die Männer gewaltig ist". Diese Szenen werden mit großer Ausführlichkeit geschildert. Beweglich klagt der Jäger seinem Vater und dann mit den gleichen Worten Gilgamesch gegenüber über die Gewalttätigkeit des Eabani, der ihm den Zugang zur Tränke verwehrt, die Gruben verschüttet, die Netze entfernt, das Vieh verscheucht, den Ertrag des Feldes ihm vorenthält. Die buhlerischen Künste des Freudenmädchens werden mit großer Derbheit erzählt. Eabani vergißt über dem Weibe alles, sechs Tage und sechs Nächte gibt er sich ihren Reizen hin. Die Folgen, die schon des Jägers Vater vorhergesehen:

Wenn er sie sieht, wird er sich ihr nähern:
Dann wird ihn sein Vieh nicht mehr kennen, das auf seinem Felde aufwuchs —

treten alsbald ein:

Nachdem er sich gesättigt an ihrer Fülle,
wandte er sein Antlitz nach dem Felde seines Viehs.
Als sie ihn, Eabani, sahen, jagten die Gazellen dahin,
es wich das Vieh des Feldes von seinem Leibe.
Da scheute (?) Eabani zurück, sein Körper war gebunden,
seine Kniee standen still, da sein Vieh davonging.

Traurig setzt er sich bei der Hure nieder und diese nutzt seine Stimmung, das Gefühl der Vereinsamung, um ihn ihrem Plane, ihn nach Erech zu führen, gefügig zu machen:

„Schön bist du, Eabani, wie ein Gott bist du.
Warum jagst du mit dem Gewimmel über das Feld hin?

Auf! Ich will dich führen nach Hürden-Erech hinein,
zu dem strahlenden Hause, der Wohnung von Anu und Istar,
wo Gilgamesch ist, vollkommen an Kraft,
und wie ein Wildstier über die Männer gewaltig ist."

Ihre Rede hat Erfolg:

Da sie zu ihm spricht, gefällt ihre Rede,
Einen, der sein Herz kennt, sucht er, einen Freund,

und er bittet sie, ihn nach Erech zu führen.

Obwohl Eabani durch die Sehnsucht, einen Freund zu gewinnen, sich nach Erech treiben läßt, ist er sich doch bewußt, daß er in ihm einen Rivalen finden wird. Mitten in Erech will er es verkünden:

Ich bin ein Mächtiger,
wenn ich einziehe, werd' ich die Schicksale wandeln.
Der auf dem Felde geboren ward, mächtig ist seine Kraft

Und die Hure muß ihn an des Gilgamesch Macht und Überkraft erinnern und ihn mahnen, seinen Zorn zu wandeln.

In dem gleichen Widerstreit der Gefühle sieht Gilgamesch der Ankunft des „Freundes" entgegen. In zwei Traumbildern hat er ihn schon erschaut:

Als da waren die Sterne des Himmels,
wie eine Heerschaar Anus fiels auf meinen Rücken,
Ich trug ihn, doch er ist mächtig über mich.
Ich . . . ., doch kann ich ihn nicht abschütteln.
Das Land Erech steht gegen ihn.

Seine Mutter Rîmat-Belit „löst" ihm den Traum, und er erwartet in Eabani den „Genossen, der den Freund rettet". Der Schluß der Tafel I fehlt, die letzterhaltenen Worte „die beiden Brüder" deuten hin auf den beginnenden Freundschaftsbund.

Tafel II. Am Anfang fehlen ca. 50 Zeilen, darauf folgt ein Fragment, das die Klage des Gilgamesch über den Freund enthält, der „sich in Sehnsucht nach seinem Felde und seinen Tieren verzehrt und dahinsiecht" (Jensen). Über das neue Leben, das den Waldmenschen Eabani in Erech erwartet hat, gibt die Lockrede der Hure Auskunft, mit der sie ihn zum Mitgehen zu bewegen gesucht hatte. Festjubel bei Tag und bei Nacht, Dirnen, schön an Gestalt, mit Überkraft beladen und voll Jauchzens, sollten ihn fesseln. Aber Eabani sehnt sich nach der freien Wildnis seiner Felder, und so macht sich sein Kummer Luft gegen die Hure, die ihn betört hatte. Der Text ist hier sehr lückenhaft. Vielleicht wird sein Kummer auch noch motiviert durch die Er-

zählung, daß Hirten zu Eabani kommen und ihm erzählen, wie seit seinem Fernsein die wilden Tiere unter ihren Herden wüten.

Der Sonnengott jedoch führt dem Eabani im Traum die Vorzüge seiner jetzigen Lage zu Gemüte, erinnert ihn, daß er göttliche Speise, königlichen Trank genossen, festliche Gewandung getragen hat, daß er zur Seite des Gilgamesch, des Freundes und Bruders sitzen, daß die Könige des Erdbodens seine Füße küssen werden. „Da waren die ‚Bande' Eabanis gelöst und sein ergrimmtes Herz kam zur Ruhe". [Der Zusammenhang des Folgenden ist nicht ganz klar. Von der Tafel sind weiterhin nur vereinzelte Bruchstücke erhalten, deren Zusammengehörigkeit überdies noch unsicher ist.] Ein anderes Traumgesicht versetzt Eabani in großen Schrecken. Soweit sich vermuten läßt, zeigt ihm die Gottheit darin sein nahes Ende; er sieht sich in die Unterwelt versetzt, von der er seinem Freunde Gilgamesch ein anschauliches Bild entwirft, das in einzelnen Zügen genau mit der Schilderung in Istars Höllenfahrt übereinstimmt. Das letzte der erhaltenen Fragmente aus dieser Tafel bringt die Ankündigung des von Eabani gemeinsam mit Gilgamesch unternommenen Zuges zu Humbaba, dem Wächter des heiligen Zedernwaldes, der in den folgenden Tafeln eingehend beschrieben wird.

Tafel III. Vor dem Zug zum Zedernwalde treten Gilgamesch und Eabani vor Rîmat-Belit, die Mutter des Gilgamesch, die Magd der Nin-sun, die große Königin, die alles Wissens kundig ist, um ihre Fürbitte bei Samas für das Gelingen ihres Unternehmens zu erflehen. Ihre Bitte findet Erhörung, Rimat-Belit rüstet sich priesterlich, geht zu den Göttern, bringt ein Opfer dar und fleht zu dem Sonnengott, daß er ihren Sohn segne, der ferne Wege geht zu dem Ort des Humbaba, einem Kampf entgegenzieht, den er nicht kennt, Pfade reitet, die er nicht kennt, bis er Humbaba den Furchtbaren erschlage, alles Böse im Lande ausrotte. Vielleicht gehört (nach Jensen) hierher auch das Fragment (S. 151), in dem weitere Opfer und Gebete an Samas (?) gerichtet werden, unter Assistenz von Tempelfrauen, wobei auch Eabani redend auftritt.

Tafel IV ist gleichfalls nur ganz fragmentarisch erhalten, scheint zunächst von Vorbereitungen zur Reise zu berichten. Am Schluß der Tafel wird Humbaba, der von Bel als Wächter für die heilige Zeder eingesetzt ist, näher beschrieben. Die Wanderer scheinen mittlerweile in der Nähe des Zedernwaldes angelangt

zu sein, sie scheinen die grauenerregende Stimme des Wächters bereits vernommen zu haben, denn Eabani sagt zu Gilgamesch:

Mein Freund, wir wollen nicht hinabgehen in den Wald!
Schwach sind die Hände und gelähmt sind meine Arme.

Gilgamesch aber ermuntert ihn und flößt ihm Mut ein, und so schreiten sie vorwärts und gelangen alsbald zum grünen Berge, vor dem sie in ehrfürchtiger Stille stehen bleiben.

Tafel V. Die beiden Wanderer stehen vor dem Wald, staunend betrachten sie die Höhe der Zeder, den Zedernberg, den Wohnsitz der Götter, das Allerheiligste der Irnini:

Vor diesem Berge erhebt die Zeder ihre üppige Fülle;
ihr guter Schatten ist voll Jauchzen.

Der nächste Zusammenhang ist durch Lücken in dem überlieferten Text unklar. Der weitere Fortschritt der Handlung wird durch die Erzählung von drei Traumgesichten des Eabani aufgehalten, die Gilgamesch als glückliche Vorbedeutung für die Besiegung des Humbaba auslegt. Vom ersten Traum ist nichts erhalten. Im zweiten sieht Eabani sich mit dem Freunde auf dem „Horn" eines Berges stehen, da fiel der Berg nieder. Von Gilgamesch wird der Berg auf Humbaba gedeutet:

Mein Freund, der Berg, den du sahst, das ist Humbaba.
Wir werden Humbaba packen, werden sein Haupt abschlagen
und seinen Leichnam auf das Gefilde werfen.

Das dritte Traumbild, das Eabani sah, ist folgendes:

Es brüllte der Himmel, es toste der Erdboden,
der Tag erstarrte, Finsternis kam heraus.
Es blitzte ein Blitz auf, es ward Feuer entzündet,
. . . . . . sättigten sich, es füllte sich der Tod.
Da schwand die Helle, schwand das Feuer.
Rauch, der niederfiel, wandelte sich in Asche.

Von hier ab fehlt ein großes Stück, das die Schilderung des Kampfes enthalten haben muß. Die wenigen erhaltenen Schlußworte lassen erkennen, daß der Kampf mit der Erschlagung des Humbaba geendet hat.

Tafel VI. Gilgamesch hat den Humbaba erschlagen, reinigt die blutigen Waffen, schmückt sich mit strahlenden Gewändern, setzt sich die Königstiara auf das Haupt. Die Schönheit des Helden zieht die Augen der Göttin Istar auf sich und sie begehrt ihn zum Buhlen:

Wohlan Gilgamesch! Mögest du mein Buhle sein!
Die Frucht deines Leibes sollst du mir schenken!
Du sei mein Mann, ich will dein Weib sein!
Ich will dich bespannen lassen einen Wagen von Lasurstein [und Gold,

dessen Räder von Gold, von Demant dessen „Hörner“,
täglich sollst du einschirren mächtige Maultiere.
In unser Haus tritt ein, in Wohlgeruch von Zedernholz.
Wenn du eintrittst in unser Haus,
sollen sie einen Thron aufrichten (?), deine Füße küssen,
will ich unter dir sich beugen lassen Könige, Herren und Fürsten,
sollen sie . . . von Berg und Land dir als Tribut bringen!
Deine Rinder sollen . . ., deine Schafe Zwillinge werfen!
. . . . sollen die Maultiere kommen!
Dein Pferd am Wagen sei herrlich im Dahinjagen!
Dein Maultier am Joch finde nicht seinesgleichen!

Auf Gilgamesch machen diese lockenden Verheißungen nicht den geringsten Eindruck. Er mißtraut vor allem der Beständigkeit ihrer Zuneigung:

Wer ist dein Buhle, den du beständig lieben wirst?
Wer ist dein Hirtenknabe, der dir immerdar angenehm sein wird?

Er weiß auch Beispiele anzuführen aus Istars Liebesleben, die ihn zur Zurückhaltung bestimmen:

Hast du nicht Tammuz, dem Buhlen deiner Jugend,
Jahr für Jahr Weinen bestimmt?
Als du den bunten Hirtenknaben(vogel) liebtest,
schlugst du ihn und zerbrachst seinen Flügel!
Im Walde steht er und ruft: „Mein Flügel“.

Und wie Tammuz und der Hirtenknabenvogel, so mußten alle, denen Istar einmal ihre Liebe geschenkt, erfahren, daß ihnen die Huld der Göttin zum Verderben geworden: der Löwe, das Pferd, der Hirte und Ischullanu, der Gärtner ihres Vaters. Auch Gilgamesch versieht sich keines besseren Schicksals, wenn er dem Liebeswerben Gehör schenkt:

Auch mich wirst du lieben und jenen gleich machen.

Die Sprödigkeit des schönen Helden versetzt Istar in hellen Zorn, sie tritt vor ihren Vater Anu und ihre Mutter Antum, klagt wider Gilgamesch und fordert in heftigen Worten die Bestrafung des Frevlers, der sie mit Schmach überhäuft hat. Einen himmlischen Stier soll Anu erschaffen, daß er Gilgamesch zerreiße. Anu trägt Bedenken, der beleidigten Tochter den Willen zu tun, gibt aber dann doch nach. Die Erzählung von der Erschaffung des Stieres ist nicht erhalten, auch der Kampf der beiden Helden Eabani und Gilgamesch mit dem Stiere ist nur sehr lückenhaft überliefert. Der Kampf ist furchtbar, das Schnauben des Stieres bringt den Kämpfenden Verderben, 200 Männer fallen allein dem zweiten

Schnauben zum Opfer, aber endlich wird der Himmelsstier erschlagen.

Dieser Mißerfolg steigert Istars Zorn aufs höchste. Sie steigt auf die Zinne der Stadt Erech und schleudert von da ihren Fluch gegen Gilgamesch, der sie gekränkt und den Himmelsstier erschlagen hat. Eabani vernimmt ihren Fluch und schleudert ihr den Phallus des Stieres ins Gesicht mit den Worten:

> Kriegte ich doch auch dich
> und täte dir wie ihm,
> würde ich seine Eingeweide an deine Seite hängen.

Istar versammelt nun ihre Freudenmädchen und sie erheben zusammen ein gewaltiges Weinen über dem Phallus des Himmelsstieres. Gilgamesch aber ruft die Werkleute und läßt die Hörner des Stieres zu einem Weihgeschenk für seinen Gott Lugalbanda herrichten.

Die beiden Helden waschen im Eufrat ihre Hände, ziehen in Erech ein, wo sich staunend die Männer um sie versammeln. Es erschallt das Triumphlied:

> Wer ist schön unter den Männern?
> Wer ist herrlich unter den Mannen?
> Gilgamesch ist schön unter den Männern.
> Gilgamesch ist herrlich unter den Mannen.

Gilgamesch veranstaltet in seinem Palaste ein Freudenfest, und es legen sich schlafen die Männer, legen sich zur Ruhe im Schlafgemach der Nacht. Eabani aber hat von neuem Traumgesichte, deren Erzählung uns aber leider nicht erhalten ist.

Tafel VII läßt sich aus den bis heute gefundenen Fragmenten auch nicht teilweise sicher herstellen. Vielleicht war sie ausgefüllt mit der Erzählung von einem weiteren Zuge der beiden Freunde, den sie, um Zedernholz zu gewinnen, unternommen haben. Mit Sicherheit läßt sich dieser Tafel, und zwar dem Schluß nur das Stück zuweisen, das die Erkrankung Eabanis erzählt, die vielleicht auf einen Unglücksfall beim Bau der Mauer von Erech, vielleicht aber auch auf den giftigen Hauch des Himmelsstieres zurückzuführen ist. Jedenfalls klagt Eabani seinem Freunde Gilgamesch gegenüber bitterlich, daß er einem unrühmlichen Tode auf dem Krankenbette entgegensiecht und nicht sterben darf wie einer, der inmitten des Kampfes erschlagen ward.

Tafel VIII, ebenfalls nur lückenhaft erhalten, enthält u. a. eine ergreifende Totenklage des Gilgamesch über den Freund:

> „Eabani, mein Freund, mein jüngerer Bruder, Panther des Feldes,

der da jegliches . . . te, und wir bestiegen Berge,
packten und erschlugen den Himmelsstier,
schlugen Humbaba, der im Zedernwalde wohnte!
Nun — was ist das für ein Schlaf, der dich gepackt hat?
Du bist verstört (?) und hörst mich nicht!"

Eabani aber erhebt seine Augen nicht; da berührt Gilgamesch sein Herz, aber es schlägt nicht, und er verhüllt den toten Freund wie eine Braut. Eine Frage an Gilgamesch, warum er sich so in Kummer verzehre, daß sein Leib verfalle, preßt eine neue Klage über den von ihm genommenen Freund aus, die ausklingt in die Worte:

Mein Freund, den ich liebte, ist wie Lehmerde geworden.
Werde nicht auch ich, wie er, mich zur Ruhe legen und nicht aufstehen in aller Zukunft?

Tafel IX. Neben dem Schmerz über den Tod des Freundes peinigt den Gilgamesch die Furcht vor einem ähnlichen Schicksal:

Werde nicht auch ich sterben wie Eabani?
Wehe ist eingezogen in meinem Herzen.
Ich fürchte mich vor dem Tode und jage über das Feld hin.

so klagt er und faßt den Entschluß, zu den Gebeinen seines längst entschlafenen Ahns Utnapischtim zu wandern. Den Entschluß führt er alsbald aus und gelangt zunächst in Bergschluchten, wo Löwen hausen, die er mit Hilfe des Mondgottes und der Istar erlegt. Sein Weg führt ihn dann zum Berge Maschu. Mit diesem Berge scheint die Vorstellung vom Weltberg, der den Himmelsdamm und die Unterwelt verbindet, verknüpft zu sein. Aber den Zugang zum Berge verwehren schreckenerregende Gestalten:

Skorpionmenschen bewachen sein Tor,
deren Schrecklichkeit furchtbar, deren Anblicken Tod ist;
ihr fürchterlicher Schreckensglanz wirft Berge hin;
beim Aufgehen der Sonne und beim Untergehen der Sonne bewachen sie die Sonne.

Gilgamesch erzittert bei ihrem Anblick. Der Skorpionmensch wird seiner gewahr und ruft seinem Weibchen zu:

„Der da zu uns kommt, Fleisch der Götter ist sein Leib".

Sein Weibchen antwortet ihm:

„Zwei Drittel von ihm ist Gott und ein Drittel von ihm ist Mensch".

Von dem Skorpionmenschen nach seinem Begehr gefragt, erzählt Gilgamesch, daß er seinen Ahn Utnapischtim aufsuchen wolle, der zu den Göttern versammelt sei, „nach Tod und Leben" wolle er ihn fragen. Der Skorpionmensch sucht ihn von seinem

Vorhaben abzubringen durch den Hinweis auf die Schwierigkeiten und Gefahren, die der Weg zu diesem Ziele berge, gibt ihm aber, da Gilgamesch fest bleibt, Anweisung, wie er den Schrecken des düsteren Gebirges Maschu begegnen solle. Gilgamesch macht sich auf den Weg. Zehn Doppelstunden weit tastet er sich fort durch undurchdringliches Dunkel, das ihm weder vorwärts noch rückwärts zu schauen verstattet; nach der 11. Doppelstundenstrecke fängt der Weg an sich zu lichten, nach der 12. entsteht Helligkeit und er gelangt zu einem wunderbaren Götterpark, in dem seltsame Bäume stehen, die edles Gestein an Stelle der Früchte tragen, „gut zum Anschauen". Die Beschreibung des Parkes ist nur sehr lückenhaft erhalten, aus dem Zusammenhange scheint aber hervorzugehen, daß die Lage des Gartens unmittelbar am Gestade des Meeres gedacht ist, aber wohl nicht des Mittelländischen Meeres, an der Phönizischen Küste (Jensen, Zimmern), sondern vielmehr im Süden oder Osten Arabiens (Hommel). Vgl. auch unten S. 90 und Anm. 2.

Tafel X. Im Göttergarten sitzt „auf dem Throne des Meeres"[1] die Göttin Siduri-Sabitu „mit einer Hülle verhüllt". Sie sieht Gilgamesch auf sich zukommen, der hin und her lief,

> mit Häuten ist er bekleidet . . . . . .
> Fleisch der Götter   hat er an seinem Leibe;
> Weh ist in seinem Bauche,
> einem, der ferne Wege gewandert ist, gleicht sein Antlitz.

Sie verriegelt ihre Tür, aber da Gilgamesch droht, gewaltsam bei ihr einzudringen, fragt sie ihn, warum sein Aussehen so verstört sei, warum er so über das Feld dahinjage. Gilgamesch erzählt ihr von dem Tode seines Freundes Eabani, des Genossen seiner Taten, dessen Schicksal schwer auf ihm liege; er fürchte, wie jener sterben zu müssen. Um dem zu entgehen, sei er in die Ferne gezogen, Utnapischtim, seinen Ahn, zu suchen. Dringend fordert er Auskunft über den Weg, auf dem er zu ihm gelangen könne:

> „Wenn es möglich ist,   will ich über das Meer gehen.
> Wenn es nicht möglich ist,   will ich (weiterhin) über das Feld dahinjagen!"

Darauf die Göttin:

> Nicht gab es, Gilgamesch,   je eine Überfahrt,
> und keiner, der seit Alters anlangt,   geht über das Meer.

[1] D. i. auf einem das Meer beherrschenden Berge; vgl. Hommel, Grundriss S. 179 Anm. 1.

Über das Meer ist gegangen Samas der Gewaltige.
 Aber außer Samas, wer geht hinüber?
Schwierig ist der Ubergang, beschwerlich sein Weg,
 und tief sind die Wasser des Todes, die ihm vorgelagert [sind.
Wo, Gilgamesch, wirst du über das Meer gehn?
 Wenn du zu den Wassern des Todes gelangst, was wirst du tun?

Sie weist ihn nun an den Schiffer des Utnapischtim, Ur-Nimin:

Wenn es möglich ist, dann geh' mit ihm hinüber!
 Wenn es nicht möglich ist, weiche zurück!

Gilgamesch findet Ur-Nimin, wird auch von diesem ausführlich nach dem Grund seines verstörten Aussehens und seines Umherstreifens gefragt und wiederholt ihm seine ausführliche Antwort und seine Bitte, ihm den Weg zu Utnapischtim zu zeigen. Ur-Nimin besteigt mit ihm ein Schiff und während die Überfahrt sonst anderthalb Monate dauert, erreichen sie schon am dritten Tage die „Wasser des Todes". Die Vorkehrungen, die getroffen werden, um die „Wasser des Todes" zu durchsegeln, sind nicht verständlich. Der Schiffer warnt Gilgamesch davor, die Wasser des Todes mit der Hand zu berühren, und 120 Schiffsstangen von 60 Ellen Länge, die Gilgamesch vor der Abfahrt im Walde hatte fällen müssen, kommen zur Verwendung, ohne daß klar wäre, wozu sie dienen sollen.

Utnapischtim sieht das Schiff aus der Ferne herannahen und fragt sich verwundert nach dem ihm unbekannten Schiffsgenossen seines Schiffers, der menschliche und göttliche Merkmale an sich trägt und ihm selbst so völlig gleicht. Nachdem die beiden gelandet sind, wiederholt sich das alte Spiel in der Frage nach dem Grunde des verstörten Aussehens des Gilgamesch und der Erzählung von dem Tode des Eabani. Von dem weiteren Gespräch zwischen Gilgamesch und Utnapischtim fehlt ein beträchtliches Stück, erhalten ist nur am Schluß der Tafel das Stück einer Rede, die offenbar Utnapischtim in den Mund gelegt ist und eigenartige Reflexionen über die Jenseitsvorstellungen enthält:

Bauen wir ein Haus für immerdar? Siegeln wir für immerdar?
 Teilen Brüder für immerdar?
Geschieht Kinderzeugen auf Erden für immerdar?
 Führt der Fluß Hochwasser für immerdar?
. . . . der Kuliluvogel den Kirippû(?)vogel,
 sieht sein Antlitz der Sonne Antlitz für immerdar?
Herrscht nicht [der Tod (?)] von Anbeginn an?

Der Neugeborene (?) und der Tote, wie sie einander . . . .,
zeichnen sie nicht des Todes Bild? [begrüßt,
Nachdem der Aufpasser[1] und der Zuriegler[1] [einen Toten]
versammeln sich die Anunnaki, die großen Götter,
bestimmt Mammetu, die das Schicksal bildet, mit ihnen die
setzen Tod und Leben fest. [Geschicke,
Des Todes Tage aber werden nicht kundgetan.

Tafel XI. Gilgamesch fragt nun seinen Ahn Utnapischtim, „den Fernen", wie er, der ihm so völlig gleiche, dazu gekommen sei, in die Versammlung der Götter einzutreten, und wie er das Leben gesucht habe. Darauf erzählt ihm Utnapischtim ausführlich seine Geschichte und zwar die Geschichte der großen Flut und seiner Entrückung zu den Göttern. Geheimnisvoll hebt er an:

Ich will dir eröffnen, Gilgamesch, etwas Verborgenes,
und ein Geheimnis der Götter will ich dir künden,

und fährt fort: die Götter der Stadt Schurippak, am Eufrat und zwar nahe bei dessen Mündung ins Meer gelegen, beschließen eine große Flut, und zwar, wie aus dem Schluß der Erzählung zu entnehmen, als Strafgericht über die Sünden der Menschen. Ea verrät den Beschluß des Götterrates seinem Schützling Utnapischtim und mahnt ihn, sein Haus einzureißen, ein Schiff nach angegebenen Maßen zu bauen, lebende Wesen aller Art in das Schiff zu verbringen und mit ihm auf den Ozean hinauszufahren. Utnapischtim erklärt sich bereit, das alles zu tun, weiß aber nicht, wie er den Bewohnern der Stadt gegenüber sein Tun rechtfertigen solle. Nach Eas Anweisung soll er ihnen sagen, Bel habe ihn verflucht und daher dürfe er nicht länger in Bels Bereich wohnen, sondern müsse hinausziehen auf den Ozean in Eas Reich. Ea aber werde Überfluß über sie ausschütten, befruchtenden Regen senden, die Jagdbeute an Vögeln und Fischen ihnen mehren, ihre Viehzucht und ihren Ackerbau segnen. Alsbald nimmt Utnapischtim den Bau der Arche in Angriff, dessen Einzelheiten in dem leider nur lückenhaft überlieferten Texte genau beschrieben werden; „vor Sonnenaufgang", wohl am 5. oder 6. Tage war das Schiff fertig.

Nun beginnt die Beladung des Schiffes; mit allem, was er hatte, füllte Utnapischtim das Schiff, mit all seinem Gold und Silber, seinem Viehbesitz, seiner männlichen und weiblichen Hausgenossenschaft. Das von Samas für den Beginn der Flut fest-

---

[1] Zwei Wächter der Unterwelt.

gesetzte Vorzeichen, eine bestimmte siderische Konstellation, erscheint, Utnapischtim geht in das Schiff, verschließt das Tor und überträgt dem Steuermann Puzurbêl die Leitung des Fahrzeuges.

In der Frühe des folgenden Tages bricht die Sintflut los:

Da stieg herauf vom Fundament des Himmels schwarzes [Gewölk.
Adad donnerte darinnen,
Während der Nebo- und der Königsstern[1] voraufgingen,
als Boten zogen über Berg und Tal.
Da riß Nergal den Schiffspfahl heraus,
Ninib stürmte dahin, (Adad) ließ den Wasserguß strömen,
Die Anunnaki erhoben die Fackeln,
erhellten das Land durch ihren Glanz.
Adads Unwetter überzog den Himmel,
alles was hell war, verwandelte er in Finsternis.

Das Land wird überschwemmt, den ganzen Tag über wütet der Sturm, die Welt liegt in Dunkel, keiner sieht den andern, und auch für die Himmlischen sind die Menschen unsichtbar geworden. Da erfaßt selbst die Götter ein Grausen:

Die Götter sind niedergeduckt wie Hunde, sie hocken da in [Erstarrung (?).
Es schreit Istar wie eine Gebärende,
es klagt die „Herrin der Götter“, die Schönstimmige:
Der damalige Tag, wäre er doch „zu Lehmerde geworden“
da ich in der Götterversammlung Böses befahl!
Daß ich in der Götterversammlung Böses befahl,
und zur Vernichtung meiner Menschen den Kampf befahl,
Weh mir! (?) Sind geboren meine Menschen,
daß sie wie Fischbrut das Meer erfüllen?

Und mit Istar jammern alle Götter, niedergebeugt sitzen sie da und weinen. Sechs Tage und sechs Nächte dauert das Unwetter, fegt der Orkan über das Land. Mit dem Anbruch des siebenten Tages endlich legt sich die Sturmflut und beruhigt sich das Meer.

Utnapischtim schaut über das Wasser und sieht die Verwüstung, er kniet nieder und Tränen strömen über seine Wangen. Nach 12 Doppelstunden taucht eine Insel auf, das Schiff steuert auf den Berg Niçir zu und sitzt bald auf seinem Gipfel fest. Sechs Tage lang liegt das Schiff auf dem Berge. Als der siebente Tag herankam, so erzählt Utnapischtim weiter,

Da ließ ich eine Taube hinaus und ließ sie los,
es flog die Taube hin und her,
da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie wieder zurück.

---

[1] 2 Sterne im Schützen.

Da ließ ich eine Schwalbe hinaus und ließ sie los,
es flog die Schwalbe hin und her,
da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie wieder zurück.
Da ließ ich einen Raben hinaus und ließ ihn los,
es flog der Rabe, sah das Abnehmen (?) des Wassers,
fraß, watete (?), krächzte (?), kehrte aber nicht zurück.

An dem Ausbleiben des Raben erkennt Utnapischtim, daß sich das Wasser gesetzt habe und der Boden trocken sei, er verläßt das Schiff und bringt feierliche Opfer dar, ein Schafopfer und ein Weihrauchopfer. Das Opfer ist den Göttern überaus wohlgefällig:

Die Götter rochen den Duft,
Die Götter rochen den guten Duft,
Die Götter sammelten sich wie Fliegen um den Opferer.

Und als Istar herankam zu den Göttern, da schwur sie bei ihrem Halsschmuck[1], daß sie diesen Tag nie vergessen werde. Nun erhebt sich im Rat der Götter ein grimmiger Streit wegen der Erregung der Sturmflut, die alles Leben auf der Erde vernichtet hat. Istar sagt, die anderen Götter sollen wohl der Opferspenden sich freuen, Bel aber, der Hauptschuldige, solle an ihnen keinen Teil haben. Besonders Ea ergeht sich in den heftigsten Vorwürfen gegen Bel:

Du Weiser unter den Göttern, Gewaltiger!
Wie unbesonnen warst du, eine Sintflut anzurichten
Dem Sünder lege auf seine Sünde,
Dem Frevler lege auf seinen Frevel!

— — — — — — — — — — — — — — — —

Statt daß du eine Sintflut anrichtetest,
hätten Löwen sich erheben mögen, unter den Menschen aufzuräumen!
Statt daß du eine Sintflut anrichtetest,
hätten Schakale sich erheben mögen, unter den Menschen aufzuräumen!
Statt daß du eine Sintflut anrichtetest,
hätte eine Hungersnot entstehen mögen, das Land aufzureiben!
Statt daß du eine Sintflut anrichtetest,
hätte sich der Pestgott erheben mögen, die Menschen hinzuschlachten![2]

---

[1] Die Vermutung Jensens, daß die Halskette Istars die Stelle des Regenbogens in der biblischen Erzählung Gen. 9, 12 ff. vertrete, erscheint mir, gegen Zimmern, sehr glücklich, in Rücksicht darauf, daß der Halsschmuck, den sie emporhebt (!), gerade wie der Regenbogen als Zeuge des ewigen Gedenkens an diesen Tag angerufen wird.

[2] Vgl. zu diesen 4 Antithesen unten S. 96.

Nunmehr versucht Ea, sich, freilich auf recht merkwürdige Art, zu rechtfertigen, weil er dem Utnapischtim den Plan der Götter verraten:

Ich, nicht habe ich verraten ein Geheimnis der großen Götter,
den überaus Klugen[1] habe ich ein Traumbild schauen lassen,
und so vernahm er das Geheimnis der Götter.

Darauf tritt Ea in das Schiff zu Utnapischtim hinein, ergreift ihn bei der Hand, führt ihn und sein Weib heraus, läßt beide niederknien, berührt sie, tritt zwischen sie und segnet sie:

Vormals war Utnapischtim ein Mensch.
Jetzt seien Utnapischtim und sein Weib gleich uns Göttern selbst;
wohnen soll Utnapischtim in der Ferne, an der Mündung der Ströme!

Nach dieser ausführlichen Erzählung seiner Schicksale wendet sich Utnapischtim wieder an Gilgamesch und beginnt seltsame Manipulationen, ihn das „Leben" finden zu lassen, das er sucht. Zu allererst versenkt er ihn in einen tiefen Schlaf, der sechs Tage und sieben Nächte andauern soll. Das Weib des Utnapischtim soll nun Brote herstellen und zu Häupten Gilgameschs niederlegen. Sechs Brote verschiedener Herstellungsart werden ihm so untergelegt, offenbar täglich ein neues; bei der Berührung mit dem siebenten schreckt Gilgamesch auf und erwacht. Utnapischtim erzählt ihm, was während des Schlafes mit ihm vorgefallen sei; die beabsichtigte Wirkung ist aber keineswegs eingetreten, vielmehr jammert Gilgamesch:

Was soll ich tun, Utnapischtim, wohin soll ich gehen, ...?
In meinem Schlafgemach sitzt der Tod.

Nun befiehlt Utnapischtim seinem Schiffer Ur-Nimin, den Gilgamesch zum Waschort zu führen, ihn „mit Wasser rein zu waschen wie Schnee", die Felle, mit denen er bekleidet war, ins Meer zu werfen, ihn mit neuen Gewändern zu schmücken, die rein bleiben sollen, bis er wieder zu der Stadt gelange, von der er ausgezogen. Die Reinigung wird vollzogen und Ur-Nimin und Gilgamesch steigen in das Schiff, um die Rückfahrt anzutreten. Aber ihr Schiff kommt nicht von der Stelle, sondern treibt wieder zum Ufer zurück. Nun nennt ihm Utnapischtim ein Wunderkraut, das zunächst, wie es scheint, das Meer den Heimfahrenden gefügig machen, in der Hauptsache aber sich als Lebenskraut betätigen und das mißglückte Experiment mit den sieben Broten ergänzen soll. Das Kraut wächst tief unten auf dem Meeres-

[1] Atrachasis.

grund; um dahin zu gelangen, bindet Gilgamesch schwere Steine an seine Füße, die ihn hinunterziehen, wo er wirklich das Kraut findet, dessen Dorn ihm — einer Vorhersage des Utnapischtim gemäß — die Hand durchbohrt. Ur-Nimin gegenüber preist nun Gilgamesch das Kraut als ein Kraut der Zeugungskraft (?), durch das der Mensch seine Vollkraft erlangt; sein Name ist „Obschon ein Greis, wird der Mensch wieder jung" (schîbu içça̧chir amelu), er will es nach Erech bringen, davon essen, um die Jugendkraft wieder zu erlangen.

Die Fahrt geht nun ungehindert vonstatten; immer nach 20 Meilen Wegs „ließen sie (den Toten) einen Speiserest übrig", immer nach 30 Meilen „machten sie eine (Toten)klage". Als sie wieder einmal an Land gingen, wusch sich Gilgamesch in einer Quellgrube; da züngelte eine Schlange herbei, die der Duft des Krautes angelockt hatte, und nahm das Kraut weg. Darüber erhebt er ein großes Wehklagen, und da sie ohne das Kraut über das Meer nicht fahren können, so setzen sie ihren Weg zu Lande fort, auch hier nach je 20 und 30 Meilen Wegs das Opfer darbringend und die Klage erhebend, bis sie in Erech eintreffen. Der Schluß der Tafel enthält eine nicht hinreichend deutliche Anrede an Ur-Nimin, die sich auf die Mauer von Erech bezieht und vielleicht auf eine künftige Zerstörung dieser Stadt anspielt.

T a f e l XII. Der erste Teil der Tafel ist bisher als Totenklage Gilgameschs über seinen Freund Eabani aufgefaßt worden, ist aber vielleicht mit Jensen einem Priester (?) in den Mund zu legen, den Gilgamesch gefragt hatte, wie er mit dem abgeschiedenen Geist Eabanis in Verbindung treten könne. Demnach wurde Gilgamesch gewarnt und zur Vorsicht angehalten, „weil er im Begriff steht, als L e b e n d e r einen Ort aufzusuchen, der auch den Totengeistern zugänglich ist, vielleicht das Totenreich selbst".

Gilgamesch! . . . .
Wenn du zu . . . .
Zum Heiligtum . . . .
[ziehe dir kein] neues Kleid an,
als ob du ein (gewöhnlicher) Bürgersmann wärest und das Haus . . . . . .
Salbe dich nicht mit gutem Öl der Schale;
  sonst werden sie sich zu seinem Duft zu dir scharen.
Den Bogen stelle nicht auf die Erde,
  sonst werden die vom Bogen Getroffenen dich umringen.

Den Herrscherstab erheb nicht in deiner Hand,
sonst werden die Abgeschiedenen vor dir erzittern.
Schuhe schuhe nicht an deine Füße;
mache kein Geräusch zur Erde (d. i. tritt leise auf!)!
Dein Weib, das du liebtest, küsse nicht!
Dein Weib, das du haßtest, schlage nicht!
Dein Kind, das du liebtest, küsse nicht!
Dein Kind, das du haßtest, schlage nicht!
Sonst wird dich das Jammern der Erde packen.

Die großen Lücken im folgenden Text erschweren das Verständnis des Zusammenhanges wesentlich. Wie es scheint, hat bei der Entscheidung darüber, ob die Freunde sich wiedersehen sollen, die Mutter des Ninazu, des heilkundigen Gemahles der Erischkigal, der Königin der Unterwelt, eine bedeutsame Stimme. Auf sie wird Gilgamesch am Schlusse der Warnung von dem Priester (?) hingewiesen, von ihr ist auch die Rede in dem Zusammenhang: „. . . . . daß Eabani aus der Erde emporsteige". Auch Ninsun, die Gönnerin des Gilgamesch, erhebt ihre Fürsprache, sie betont, daß ihn „die Erde gepackt" habe, nicht Namtaru (der Bote der Unterwelt), nicht ein Unglück, nicht der „Kauerer" Nergals; auch sei er nicht in der Schlacht der Männer gefallen: „die Erde hat ihn gepackt". Durch diesen Hinweis auf die — freilich unklare — Art seines Todes soll wohl die Möglichkeit und Zulässigkeit der Wiedererweckung Eabanis erwiesen werden. Aber so schnell kommt Gilgamesch nicht zum Ziel. Er wendet sich an Bel und trägt ihm sein Anliegen vor, erhält aber keine Antwort; er geht zu Sin, auch dieser „antwortete keine Worte". Endlich Ea, der ja auch schon dem Utnapischtim gegenüber sich in Gegensatz zum Rat der Götter gestellt hatte, erhört ihn und befiehlt Nergal:

Gewaltiger Held Nergal! Höre sein . . . . . .
Öffne alsbald das Loch der Erde und
der Utukku Eabanis steige aus der Erde empor und
sage seinem Bruder das „Gesetz der Erde"!

Nergal gehorcht und läßt den Utukku (d. i. „Geist") Eabanis „wie einen Wind aus der Erde herausfahren".

Die Freunde sind nun vereinigt, und alsbald begehrt Gilgamesch „das Gesetz der Erde" von Eabani zu erfahren. Was Eabani zu erzählen hat, ist wenig tröstlich; Gilgamesch soll sich vorher hinsetzen und weinen. Leider ist gerade jetzt wieder der Text sehr lückenhaft. Aus der von Eabani gegebenen Beschreibung des Totenreiches ist vorläufig nicht viel mehr zu

entnehmen, als daß dort alles „voll von Erdstaub" sei. Der erhaltene Schluß des Gespräches und zugleich des ganzen Epos enthält eine Wechselrede zwischen den beiden Freunden, in der Gilgamesch offenbar wiederholt, was ihm Eabani vorher erzählt hat, und sich die Richtigkeit seiner Anschauung im einzelnen von Eabani bestätigen läßt:

Wer den Tod durch Eisen starb — das sahst du? ja ich sah es! —
im Schlafgemach ruht er,
trinkt reines Wasser.
Wer in der Schlacht erschlagen ward — das sahst du? ja ich sah es! —
dessen Vater und Mutter erheben sein Haupt
und sein Weib . . . . . auf . . . . .
Wessen Leichnam auf das Feld geworfen ward
— das sahst du? ja ich sah es! —
dessen Totengeist hat in der Erde nicht Ruhe.
Wessen Totengeist keinen hat, der für ihn sorgt,
— das sahst du? ja ich sah es! —
Überbleibsel im Topfe, Reste von Speisen,
was auf die Straße geworfen, muß er essen.

Ein altbabylonisches Fragment zum Gilgamesch-Epos.

Von größter Wichtigkeit ist das von Meißner erworbene und in MVAG 1902 Nr. 1 veröffentlichte Bruchstück einer Tafel aus der Hammurabizeit, welches gegenüber der in Assurbanipals Bibliothek überlieferten Redaktion eine stark abweichende Version darstellt.

Die erste Kolumne enthält ein Gespräch zwischen Gilgamesch und Samas:

Gilgamesch, was rennst du herum?
Das Leben, das du suchst, wirst du doch nicht finden.

Gilgamesch erwidert dem „kriegerischen Samas":

Seitdem ich in die Wüste hinausgezogen (?) bin, um umherzuschweifen,
sind inmitten der Erde die Sterne wenig (?) geworden,
und ich schlief alle Jahre.
Meine Augen wollen die Sonne schauen und ich will mich mit Helligkeit sättigen.
Fern bleibe die Finsternis, damit genügende Helle sei.
Der des Todes Gestorbene möge schauen den Glanz der Sonne.

Diese Episode fehlt in der Rezension Assurbanipals vollständig, sie dürfte aber mit Sicherheit der IX. Tafel zuzuweisen sein und eine Episode aus der Wanderung durch die Finsternis des Gebirges Mâschu darstellen. Anstatt der Skorpionmenschen, die

beim Aufgang und Untergang die Sonne bewachen, tritt hier der Sonnengott selber auf. Über die wie es scheint bedeutenden sachlichen mythologischen Differenzen dieses Stückes gegenüber der Version aus Assurbanipals Bibliothek möchte ich bei dem Mangel eines größeren Zusammenhanges eine Vermutung nicht aussprechen.

Klarer ist die Beziehung zum Ganzen in den sich unmittelbar aneinander anschließenden Kolumnen 2 und 3. Dies Stück gehört der 10. Tafel der neueren Fassung an und enthält eine Szene aus dem Zwiegespräch des Gilgamesch mit der Sibylle, das aber vollständig abweicht von dem in dem großen Epos.

Zunächst klagt Gilgamesch über den Verlust des Freundes, der hier nicht An-En-Ki-Kak (= Eabani), sondern An-En-Ki-Chi heisst, das vielleicht Ea-tâbu zu lesen ist:

Ea-tâbu (?), den ich gar sehr liebe,
der mit mir hat alle Fährnisse überwunden,
ist dahin gegangen zum Schicksal der Menschen.
Tag und Nacht weinte ich über ihn
und übergab ihn nicht zur Beerdigung.
Da sah es ein Gott und erwiderte mir auf mein Schreien.
Sieben Tage und sieben Nächte
fiel er wie ein Wurm auf sein Antlitz[1].
Seit seinem Tode fand ich nicht mehr Gesundheit.
Ich eilte umher wie ein . . . . mitten in der Wüste.
Nunmehr, Sabîtu, sehe ich dein Antlitz.
Den Tod, den ich fürchte, will ich nicht sehen.

Darauf antwortet ihm die Sibylle:

Das Leben, das du suchst, wirst du nicht schauen.
Als die Götter die Menschen schufen,
haben sie den Menschen den Tod auferlegt,
das Leben aber in ihren Händen behalten.

Anstatt verstört in die Irre zu streifen, solle er vielmehr sein Leben genießen:

Du, Gilgamesch, fülle deinen Bauch,
Tag und Nacht freue du dich!
Täglich feiere ein Freudenfest,
Tag und Nacht spring und hüpfe!
Deine Kleider seien sauber,
dein Kopf sei rein, mit Wasser sei gewaschen!
Schau auf den Kleinen, der dich an der Hand hält,
dein Weib freue sich in deiner Umarmung!

Der erhaltene Anfang der 4. Kolumne entspricht in der

[1] Im großen Epos währt Eabanis Krankheit 12 Tage.

Fassung der Bibl. Assurb. dem Zwiegespräch zwischen Gilgamesch und Ur-Nimin (hier Sur-sunabu[1] genannt), dem Schiffer Utnapischtims:

Sursunabu spricht zu ihm, zu Gilgamesch:
Welches ist dein Name, sag es mir an!
Ich bin Sursunabu, des U-ta-na-isch(?)tim (?), „des Fernen“ [(Mann).
Gilgamesch antwortete ihm, dem Sursunabu:
Gilgamesch ist mein Name. Ich bin es,
der gekommen ist vom . . . . . palast (?),
der gegenüber (?) dem Gebirge liegt,
eine (weit)entfernte Strecke gen Aufgang (?) der Sonne.
Nunmehr, Sursunabu, sehe ich dein Antlitz.
Zeige ihn mir, den U-ta-na-isch(?)-tim(?), den „Fernen“.

Est ist zweiffellos, daß die Gestalt des Gilgamesch-Epos, wie sie durch Assurbanipals Abschreiber überliefert worden ist, das Produkt einer langen literargeschichtlichen Entwicklung darstellt. Der jüngsten Periode dieser Entwicklung gehört jedenfalls der ganze äußere Rahmen an, der dem Ganzen durch Einteilung in 12 Gesänge, die inhaltlich auf die Tierkreisbilder anspielen, die Idee des Jahresumlaufes der Sonne mit ihren 12 Stationen in den Tierkreisbildern zugrunde legt. Die Unvollständigkeit der einzelnen Tafeln macht es unmöglich, ihre Beziehungen zu entsprechenden Tierkreisbildern jedesmal nachzuweisen. Doch ist diese Beziehung ohne weiteres klar bei der 2. Tafel: Freundschaft zwischen Gilgamesch und Eabani = Zwillinge, bei der 10. und 11. Tafel: Schiffer des Utnapischtim, Sintflut = Wassermann und Fische. Die Beziehungen der 6. Tafel, in deren Mittelpunkt die Werbung der Istar steht, zum Tierkreisbild der Jungfrau, der 9. Tafel (Skorpionmenschen) zu dem des Skorpions lassen sich aber nicht ohne weiteres festlegen, wenigstens nicht bei der gewöhnlichen Aufeinanderfolge der Tierkreisbilder. Vielleicht darf man in der 1. Tafel den Eabani, dessen Mondcharakter zweifellos ist, als den Repräsentanten des Tierkreisbildes des Stieres, des Symbols des Mondgottes, annehmen.[2]

[1] nach Hommel = Priester (sur, var. für ur) des Ea (sunabu = 40 = Ea), vgl. Grundriss, S. 370 Anm. 1.

[2] Eingehende Untersuchungen über den astralen Hintergrund des Epos sind in dem obengenannten Werke Jensens zu erwarten. Vorläufig vergleiche hiezu vor allem die Ausführungen Zimmerns in KAT[3] S, 566 ff.. bes. 580 ff. Dort auch über die Beziehungen des biblischen Nimrod zu Gilgamesch und die natürlichsekundären Anspielungen auf historische Ereignisse (Elamiterkriege u. a.).

Dieser Rahmen wird durchbrochen von dem jedenfalls ursprünglichen Grundgedanken des Gedichtes, dem Dioskurenmythus, in dem Eabani und Gilgamesch als Mond und Sonne die Hauptrolle spielen, denen als die Schwester der Dioskuren Istar, der Venusstern, zur Seite tritt. Die Schicksale von Gilgamesch und Eabani, in der Form des Dioskurenmythus erzählt, bilden jedenfalls den Grundstock des ganzen Epos, an den sich im Laufe einer langen Entwicklung, die nicht nur durch historisch bedingte, sondern sicher auch durch lokale Zwischenstufen hindurchgegangen ist, verschiedene andere mythologische Elemente angegliedert haben, die zum Teil auch den Gang der Haupthandlung wesentlich beeinflußt haben mögen. Als Fremdkörper erweist sich ohne weiteres die ausführliche Fluterzählung im 11. Gesang. Die Ausscheidung anderer sekundärer Bestandteile begegnet namentlich wegen der Lückenhaftigkeit des Textes, die die Beziehungen der einzelnen Teile zueinander oft genug im Dunkeln läßt, großen Schwierigkeiten und soll hier angesichts der Begrenzung unserer Aufgabe gar nicht versucht werden. Ein unvergleichliches Hilfsmittel für diese literar- und mythengeschichtliche Frage würde die ältere Rezension des Epos an die Hand geben, wenn sie vollständiger erhalten wäre.

In Kürze müssen wenigstens andeutungsweise die Fäden aufgezeigt werden, die das Gilgamesch-Epos mit der Mythologie und Legende anderer Literaturen verknüpfen, während für den Nachweis im einzelnen auf Jensens in Aussicht gestellte Untersuchungen verwiesen werden muß.

Vor allem das Dioskurenmotiv an sich, das das ganze Epos heherrscht — Gilgamesch und Eabani, die großen Zwillinge Sonne und Mond und ihre Schwester, der Venusstern — beherrscht die Mythologie aller Völker, was zunächst auch ohne jede literarische Beeinflussung durch das Gilgamesch-Epos verständlich ist. Anders steht es aber, wo das Dioskurenmotiv in einer Form auftritt, wie in den biblischen Vätergeschichten eines Abraham und Lot, Isaak und Ismael, Jakob und Esau, Simeon und Levi, Joseph und Benjamin, Moses und Aaron, denen auch die Ergänzung in einer Istargestalt nicht fehlt (Sarah, Rebekka, Rahel, Dina, Miriam, Zipporah), in einer Form, die auch sehr wesentliche spezielle Züge des Gilgamesch-Epos aufweist, wie namentlich den mythologischen Charakter der einzelnen Personen und den legendarischen Rahmen einer mit Abenteuern verknüpften Wanderung.

Hier kann nur eine Erklärung ausreichen, die eine ausgebildete Legende als gemeinsame Quelle aller dieser Erzählungen annimmt, wobei freilich die näheren Umstände dafür sprechen, daß auch das Gilgamesch-Epos im Abhängigkeitsverhältnis zu eben dieser Legende steht. Die wichtigsten Elemente dieser Dioskurenlegende des Gilgamesch-Epos kehren wieder in den Erzählungen der Richterzeit (Josua-Kaleb, Simson = Gilgamesch) und der ersten Königszeit (Saul und Samuel, David und Jonathan), in der spät-jüdischen Romanliteratur (Ester und Judith). Nicht anders ist es z. B. auch in der griechischen Heroenlegende. Um nur die allerfrappantesten Beispiele anzuführen: die Irrfahrten des Odysseus, die Abenteuer und Wanderungen des Herakles und in der späteren Legende der Alexanderzug liefern zahlreiche Vergleichspunkte. Mit diesen Andeutungen muß ich mich hier begnügen.

Die Hauptfrage ist nun, ob es möglich ist, die erhaltene literarische Form des Gilgamesch-Epos unmittelbar als die Quelle aller dieser analogen mythologischen Bildungen anzunehmen (so Jensen). Diese Annahme begegnet den schwersten historischen Bedenken, deren Klarlegung hier zu weit führen würde. Man wird vielmehr anzunehmen haben, daß es sich hier um mythologische Grundvorstellungen handelt, die ganz unabhängig von der doch immerhin zufälligen literarischen Ausprägung im Gilgamesch-Epos in Babylonien entstanden und dort auch zur Legende sich ausgebildet haben, von dort aber jedenfalls vor der Redaktion der uns erhaltenen Gilgamesch-Erzählung zu den verschiedenen Völkern gewandert sind, bei denen sie unter verschiedenartigen Verhältnissen eine eigenartige Ausgestaltung erfahren, die freilich in jedem Fall die Hauptzüge der Ursage bewahrt hat.

Von Gilgamesch handeln noch folgende weitere Texte, ohne jedoch in irgendwelchem literarischen Zusammenhang mit dem Epos zu stehen:

1) Das vielfach mit dem Epos verknüpfte Fragment K 3200 (KB VI, 1 S. 272ff.) von der Belagerung Erechs, vgl. unten §. 53.

2) Beschwörungshymnus an Gilgamesch (Sm 1371 + 1877 = KB VI, 1 S. 266 ff.).

3) Ein Hymnus auf Gilgamesch oder Gilgamesch und Istar (Rm 908 = KB VI, 1 S. 268f.), nur ganz fragmentarisch erhalten.

4) Eine sumerische Inschrift des An-A-an (= Ilu-ma, identisch mit dem Begründer der 2. Dynastie von Babel, Ilu-ma-ilu?):

> An-A-an, der Älteste des Volks von Erech, der Sohn des Bêl-schemia, der die Stadtmauer von Erech, ein altes Werk des Gilgamesch, „an ihren Ort zurückgebracht hat“.

5) Ein merkwürdiges, leider nur ungenügend ediertes oder schlecht erhaltenes Fragment 82—7—14, 509 (vgl. ZA VI S. 369), in dem es heißt:

Utnapischtim, der König, der Vorgänger des Gottes Dagan.

6) Weitere kleine Fragmente siehe KB VI, 1 S. 270f.

Kap. 7: Sintfluterzählungen und Verwandtes.

Literatur: Im allgemeinen vgl. Usener, Sintflutmythen; Böklen, Die Sintflutsage, ARW. VI; Zimmern in KAT[3] S. 543 ff.; Jeremias, ATAO S. 124 ff. Über das Verhältnis des biblischen Berichts zur babylonischen Überlieferung s. vor allem Zimmern und Jeremias a. a. O. Hier wie bei Usener sind auch Fluterzählungen anderer Völker mitgeteilt.

§ 24. Die Fluterzählung im Gilgamesch-Epos.

Der Inhalt der babylonischen Flutsage, wie sie im 11. Gesang des Gilgamesch-Epos überliefert ist, ist oben S. 82 ff. ausführlich erzählt. Es ist auch schon darauf hingewiesen worden, daß es zweifellos erscheint, daß diese Flutsage nicht ursprünglich in den Kreis der Gilgameschsage gehört, sondern wohl im Interesse der Beziehung des ganzen Epos zu den zwölf Tierkreisbildern eingefügt worden ist.

Über das Alter dieses Flutberichts, der wie das ganze Gilgamesch-Epos in einer für Assurbanipals Bibliothek hergestellten Abschrift auf uns gekommen[1], läßt sich nichts ausmachen. Doch scheint es zweifellos, daß er schon in altbabylonischer Zeit existiert hat, was sowohl die Analogie anderer Mythen, als vornehmlich eine unter dem Namen „Ea und Atrachasis“ bekannte, aus der Hammurabizeit stammende Version des gleichen Stoffes beweist (s. § 26).

§ 25. DT. 42. Bruchstück eines abweichenden babylonischen Flutberichtes.

Text: Delitzsch, AL[3] S. 101, 4. R[2], add. pl. 9; Haupt, Nimrod S. 131. Transkr. u. Übers.: Jensen, KB VI, 1 S. 254ff.; Winckler, TB[2] S 94f. Zur Übers. vgl. Jeremias, ATAO S. 130, zum Inhalt: Zimmern, KAT[3] S. 551. — Fragment aus Assurbanipals Bibl. 17 Zeilen.

Das erhaltene Fragment gibt einen kleinen Teil des Gespräches zwischen Ea und dem Sintflutheros, der hier aber nicht Utnapischtim, sondern stets Atrachasis, d. i. „der Erzgescheite“ heißt. Es setzt ein mit der Aufforderung Eas an Atrachasis, auf ein gegebenes Zeichen hin in das Schiff zu steigen, Getreide, Hab

---

[1] Er wurde 1872 gefunden.

und Gut, seine ganze Familie, die Handwerker und die „Tiere des Feldes, soviel ihrer Grünes fressen", mit hinein zu nehmen. Atrachasis bittet, da er niemals ein Schiff gebaut habe, wolle Ea ihm einen Abriß eines solchen auf die Erde zeichnen, dann wolle er danach das befohlene Schiff bauen.

Dieses vorliegende Fragment gehört zweifellos einer Version an, die außerhalb des Zusammenhangs mit dem Gilgamesch-Epos selbständig existiert hat. Das beweist neben dem anderen Namen des Helden auch der Umstand, daß von ihm in der dritten Person erzählt wird. Auch inhaltlich bestehen trotz reger Berührung in den Hauptzügen starke Differenzen. Die Aufforderung Eas ist hier wesentlich verkürzt, wogegen in der ausführlichen Erzählung nichts von der Bitte des Helden um ein Modell zum Schiffsbau gestanden hat.

§ 26. Ea und Atarchasis.

Text: (K 3399 + 3934) veröffentlicht CT XIII, pl. 49. Aus Assurbanipals Bibliothek, sehr lückenhaft erhaltene Reste von vier Kolumnen, über deren Befund s. Jensen, KB VI, 1 S. 274 ff. Transkr. u. Übers.: Zimmern, ZA XIV S. 277 ff.; Jensen, a. a. O. Zum Inhalt vgl. Zimmern in KAT[3] S. 552 ff.; Jeremias, ATAO S. 139 f.

Der Text beginnt mit der Schilderung einer schweren Unglückszeit, die über das Land hereingebrochen ist und schon sechs Jahre lang angedauert hat. Der Himmel gab keinen Regen, die Felder weigerten ihre Frucht, und selbst das Kind im Mutterleib konnte nicht geboren werden. Jahr um Jahr war die Not gestiegen, so daß man sogar die eigenen Kinder „zum Mahle hinlegte".

In der nun folgenden Lücke steht wohl, daß es der Fürsprache des Atarchasis bei Ea gelang, das von Bel verhängte Unglück abzuwenden, daß aber die Sünden der Menschen aufs neue den Zorn Bels, des Vaters der Götter, erregten.

Es wiederholen sich die gleichen Plagen und wiederum tritt Atarchasis vor Ea, für die Menschheit zu bitten. Diesmal ohne Erfolg. Es wird eine Götterversammlung einberufen, in der Bel, betrübt über das „Geschrei" der Menschen, verkündet, daß er eine Fieberseuche unter den Menschen entstehen lassen wolle:

> Gleich soll verstummen machen (?) ihr Geschrei eine Seuche,
> wie ein Südwind wehe sie gegen sie,
> Krankheit, Sumpffieber, Schüttelfieber, Unglück!

Alsbald tritt die Seuche auf und wieder kommt Atarchasis vor Ea, klagt über die neue Bedrängnis der Menschen und bittet um Errettung der Menschen, die die strafenden Götter ja doch selbst erschaffen hätten.

Der im folgenden lückenhafte Text scheint zu besagen, daß Ea Anweisungen gegeben, durch Opfer die zürnenden Götter zu besänftigen. Aber offenbar haben die Menschen die Götter aufs neue durch ihre Sünden in Zorn versetzt, denn

aufs neue sind die Götter versammelt, wieder klagt Bel:

Die Sünden (?) haben nicht abgenommen, größer als vordem sind sie geworden.
Ob ihres Geschreis bin ich betrübt.

Wiederum werden dieselben Nöte, die schon am Anfang die Menschen bedrückt haben, über sie verhängt: Mißwachs und Teuerung, Unfruchtbarkeit auch des Mutterschoßes. Das alles trifft ein, genau in derselben Weise wie vorher.

Nun folgt wieder eine große Lücke, über deren Inhalt sich kaum etwas vermuten läßt. Vielleicht aber war hier davon die Rede, daß auf abermalige Fürsprache des Atarchasis nunmehr eine Zeit der Fruchtbarkeit in der Natur und unter den Menschen anbricht. Wahrscheinlicher ist mir aber, daß es infolge des letzten Strafgerichts (oder durch eine sich daran anschließende Flut?) zu einer völligen Vernichtung des Menschengeschlechtes gekommen ist, daß aber die Götter doch Reue empfinden und beschließen, die Erde wiederum zu bevölkern durch ein neu zu erschaffendes Menschengeschlecht.

Da, wo der Text wieder einsetzt, tritt die Göttermutter Mami auf, die nach der Rezitation einer Beschwörungsformel sich anschickt, Menschen zu bilden. Vierzehn Stücke Lehm kneift sie ab, sieben legt sie zur Rechten, sieben zur Linken, und aus diesen Lehmstücken bildet sie sieben Männlein und sieben Weiblein.

Aus dem Schluß des erhaltenen Textes geht hervor, daß er in dieser Rezension als Einleitung einer Beschwörungsformel für schwangere Frauen gedacht war. — Zum Inhalt vgl. S. 96.

§ 27. Das „Fragment Scheil".

In enger Berührung mit dem eben besprochenen Texte steht das „Fragment Scheil", aus altbabylonischer Zeit und vermutlich aus Sippar stammend.

Text: Rec. de Trav. XX S. 55 ff. Transkr. u. Übers.: ib.; Jensen KB VI, 1 S. 288 ff. Zum Inhalt s. Zimmern, ZA XIV S. 277 ff., KAT S. 552.

Der Text ist außerordentlich lückenhaft, läßt sich aber aus dem vorhergehenden teilweise ergänzen. Hier wie im vorhergehenden spricht Ea mit Atarchasis, und es scheint, daß ähnliche (?) Plagen die Menschheit bedrücken. Deutlich ist aber hier von einer bevorstehenden Flut (abûbu) die Rede, wenn auch

die Lückenhaftigkeit des Textes alle einzelnen Ereignisse dabei völlig dunkel läßt.

Der unleugbare Zusammenhang dieses Textes mit dem vorher besprochenen läßt erkennen, daß in den babylonischen Vorstellungen von dem Untergang einer Urmenschheit zwei Traditionsreihen nebeneinander herlaufen, die wohl auch gelegentlich zusammengetroffen sind, nämlich einmal die Zurückführung des Untergangs der ersten Menschheit auf eine allgemeine Flut und sodann die Motivierung desselben Ereignisses durch eine Reihe von verderblichen Plagen. Sicherlich handelt es sich dabei um ursprünglich verschiedene Sagenstoffe. So weiß sicher die Flutgeschichte des Gilgamesch-Epos und wahrscheinlich auch der Text DT 42 nichts von den über die Menschheit verhängten Plagen, während in dem Mythus von Ea und Atarchasis ausschließlich die Plagen zum Untergang der Menschheit geführt zu haben scheinen. In dem Scheilschen Fragment scheinen dagegen die Plagen und die Flut zusammenzuwirken, die ersten Menschen vom Erdboden auszutilgen.

Die Sonderexistenz der Sintfluterzählung als Motivierung des Untergangs der ersten Menschheit beweisen außer den babylonischen Rezensionen z. B. die biblische, syrische, indische und griechische Flutsage. Daß auch der dem Mythus „Ea und Atarchasis“ zugrunde liegende Gedanke als ein selbständiges Element der mythologischen Vorstellung im ganzen alten Orient in Umlauf war, beweist für Babylonien die Anspielung im Gilgamesch-Epos am Schluß der Fluterzählung (Tafel XI, vgl. S. 84), wo Ea Bel geradezu vorwirft, er hätte auch andere Mittel anwenden können, die Menschheit auszutilgen, nämlich Löwen, Schakale Hungersnot, Pest. Zweifellos geht auch die Episode in Gen. 7ff. — die sogen. ägyptischen Plagen — und das Strafgericht in Ezechiel 14, 12—20, bes. 21 (!) (Hungersnot, wilde Tiere, Schwert, Pest), aus dem nur wenige Fromme unversehrt hervorgehen, im letzten Grund auf dieselbe babylonische Vorstellung zurück. Beachtenswert ist der Wechsel zwischen 10 und 4 Plagen: 10 sind es in Ägypten, 4 bei Gilgamesch, l. c., bei Ezechiel und — worauf mich Hommel aufmerksam macht — wohl auch bei den Masai in Afrika.

§ 28. Die Flutgeschichte nach Berosus[1].

Texte bei Eusebius, ed. Schöne I S. 19—24 nach Alexander Polyhistor; ib. S. 31 f. nach Abydenus; mit Übers.: Winckler, TB.[2] S. 92ff. Übersetzt von Zimmern, KAT[3] S. 543.

Kronos erscheint dem Xisuthros, dem letzten der Urkönige, im Traum und offenbart ihm, daß am 15. des Monats Daisios die Menschen durch eine Flut zugrunde gehen würden; er solle alle Schriften nach Sippar bringen und dort vergraben. Für sich solle er ein Fahrzeug bauen, mit all seinen Angehörigen hineingehen, Speise und allerlei Tiere mit hineinnehmen. Auf die Frage, wohin denn die Fahrt gehe, wird ihm die Antwort: „Zu den Göttern, um für die Menschheit Gutes zu erflehen". Die Überschwemmung tritt ein, und als die Wasser anfangen wieder zu sinken, habe Xisuthros „einige seiner Vögel losgelassen. Diese hätten aber keine Nahrung und keinen Ort zum Sitzen gefunden und seien wieder in das Schiff zurückgekommen. Darauf habe er sie nach einigen Tagen wieder hinausgelassen, und diese seien ins Schiff zurückgekommen mit lehmbeschmutzten Füßen. Zum drittenmal losgelassen, seien sie aber nicht wieder in das Schiff zurückgekommen". Da nun Xisuthros bemerkt, daß das Schiff auf einem Berge aufgelaufen sei, sei er mit Weib, Tochter und Steuermann herausgegangen, habe den Göttern geopfert, und sie alle drei seien entrückt worden. Die Zurückgebliebenen hätten sie dann gesucht, aber nur mehr eine Stimme vernommen, die ihnen zurief, sie sollten gottesfürchtig sein, denn er, Xisuthros, sei wegen seiner Gottesfurcht zu den Göttern entrückt worden usw.

Xisuthros ist natürlich identisch mit Chasis-atra, der Umkehrung des Namens Atrachasis. Auch sonst sind die Übereinstimmungen mit dem babylonischen Flutbericht offenkundig. Möglicherweise liegt eine spezielle Rezension (von Sippar?) zugrunde, in der Bel die Rolle spielt, die sonst dem Ea zukommt, wenn man der Wahl des Gottes Kronos, die aber auch erst einer späteren Überarbeitung zugeschrieben werden kann, besondere Bedeutung zumißt.

§ 29. Der mythologische Charakter der Flutsage.

Zur Literatur vgl. Jeremias, ATAO S. 124 ff.

[1] Ein weiterer durch babylonische Vorlagen beeinflußter Flutbericht liegt vor in Orac. Sib. I, 125 ff., vgl. dazu und besonders zu seinem Verhältnis zum Babylonischen: Geffcken in Nachrichten d. Gött. Ges. d. Wiss., 1900, S. 88 ff.; Bousset, ZntW, 1902, S. 31.

Es gibt wohl kaum einen Mythus, der mannigfachere Erklärungsversuche erfahren hat, als der Sintflutmythus. Sicher scheint das Ineinandergreifen von Erinnerungen an ein einmaliges oder häufiger eingetretenes Naturereignis und von mythologischen Vorstellungen. Die Möglichkeit, in den Flutsagen einen historischen Kern anzuerkennen, ist für ihre Beurteilung völlig belanglos. Die historische Erinnerung kann nicht weiter reichen als bis zu der Angabe, daß eine Springflut einmal eine große Verwüstung angerichtet hat; was über diese Angabe hinausgeht, ist auf jeden Fall ausschließlich mythologisch zu beurteilen.

Mythologisch ist vor allem schon die ungeheure, alle Lebewesen vernichtende Wirkung der Flut zu würdigen. Die Flut bildet den gewaltsamen Abschluß eines Äon, eines Zeitalters der Vergangenheit, wie elementare Ereignisse für die Zukunft als abschließende Katastrophen unseres gegenwärtigen Zeitalters vorgesehen sind. Und wenn tatsächlich die verheerende Wirkung der Wasserfluten den historischen — allerdings unmöglich greifbaren — Hintergrund der Flutsagen bildet, so ist sie vom Mythus zur Datierung des Ereignisses verwendet worden. Für die babylonische Lehre war es nicht schwer, die Zeit festzustellen, in der die ganze Erde in das Wasserreich versunken war. Nach ihren Zyklen ergab sich diese Zeit als die Periode, in der das Frühlingsäquinoktium in der Wasserregion des Tierkreises stand. Der Sintflutheros des babylonischen Berichts, Utnapischtim, ist Chasisatra, der wiederum dem Demiurgen Adapa bezw. dem Marduk entspricht, der der Gott der Frühjahrssonne ist: er durchschifft in der Arche die Wasserregion, um dann nach der Landung die Herrschaft über die neue Erde anzutreten.

Neben diesen Grundzügen des Mythus treten eine ganze Reihe wichtiger Details entgegen. In Einzelzügen schließt sich die Schilderung eng an die bei Sturmfluten im Zweistromland beobachteten Vorgänge an, so, daß in unseren Tagen ein Naturforscher (Sueß) der babylonischen Darstellung das Zeugnis vorzüglicher Sachkenntnis zusprechen konnte.

Außerordentlich nahe liegt die Deutung der Arche auf den Mond, der den Himmelsozean durchsegelt und namentlich im ersten Viertel ein genaues Abbild eines Kahnes ist. Dazu stimmt auch die Chronologie der Fahrt. Daneben geht aber die Auffassung der Fahrt als des Sonnenlaufes in der Überlieferung unbeeinträchtigt nebenher und ist jedenfalls die ursprüngliche,

während die Züge der Mondlegende vielleicht erst mit der Arche Eingang in den Mythus gefunden haben. Solches Ineinandergreifen mythologischer Vorstellungen hat durchaus nichts Verwunderliches, sondern beruht auf der Anschauung, daß die großen Gestirne alle dieselbe Bahn durchlaufen, dieselben siderischen Erscheinungen haben.

Wichtig ist auch noch die Rolle, die die Flutsage in der Literatur und in der Historiographie bei den Babyloniern und Assyrern spielt. Der Ausdruck „wie eine Sintflut" ist eine stehende Figur in der Rhetorik geworden, namentlich wenn die Wirkung der Zerstörung einer Stadt oder eines Landes recht eindringlich geschildert werden soll.

Für die Geschichtsbetrachtung bildet die Flut einen wichtigen Abschnitt insofern, als sie zwischen Königen vor und nach der Flut unterscheidet.

Kap. 8: Unterweltmythen.

§ 30. Die Höllenfahrt der Istar.

Text: 4 R² 31 u. additions; CT XV pl. 45—48. Aus Assurbanipals Bibliothek. Transkr. u. Übers.: A. Jeremias, Bab.-Assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode (1887), bei Roscher, III S. 258 ff.; Jensen, KB VI, 1 S. 80 ff. Zum Inhalt vgl. Zimmern, KAT³ S. 561 ff.; Jeremias, AO. I, 3 passim.

Inhaltsangabe. Istar, des Mondgottes Tochter, richtet ihren Sinn auf die Unterwelt, das „Land ohne Rückkehr", das „Haus der Finsternis", das „Haus, dessen Betreter nicht wieder herauskommt", „dessen Betreter das Licht entbehren muß", „wo Erdstaub ihre Nahrung, Lehm ihre Speise, wo das Licht sie nicht schauen, in Finsternis wohnen, wo sie bekleidet sind wie Vögel mit Flügelgewand, wo auf Tür und Riegel Erdstaub lagert". Am Tor des „Landes ohne Rückkehr" angelangt, fordert Istar gebieterisch Einlaß:

„Pförtner, he! öffne dein Tor!
Öffne dein Tor, damit ich hineinkomme!
Wenn du dein Tor nicht öffnest, so daß ich nicht hineinkomme,
zerschmeiß' ich die Tür, zerbrech' ich den Riegel,
zerschmeiß' ich die Schwelle und reisse auf die Türen,
bringe die Toten herauf, daß sie essen und leben,
zahlreicher als die Lebenden sollen die Toten sein."

Der Pförtner eilt, um Erischkigal, der Herrin der Unterwelt, das Verlangen Istars zu melden. Diese erschrickt heftig über die Botschaft, allerhand Ahnungen steigen in ihr auf und erpressen ihr laute Klagerufe, aber sie befiehlt dem Wächter, Istar einzulassen und sie „nach den alten Gesetzen" zu behandeln. Der Wächter kehrt zurück, öffnet das Tor:

„Tritt ein, meine Herrin! Kutha jauchze dir zu!
Der Palast des „Landes ohne Rückkehr" freue sich vor dir!"

Nun führt er sie durch die sieben Tore, bei jedem Tore ihr ein Schmuckstück abnehmend, die große Tiara, die Ohrgehänge, die Halsketten, die Brustschilder, den Hüftengürtel, die Spangen an Händen und Füßen, und endlich das Schamtuch von ihrem Leibe. Vor jedem Tor fragt Istar:

„Warum, Pförtner, nahmest du fort die große Tiara meines Hauptes?"

usw., worauf ihr immer nur die eine Antwort wird:

„Tritt ein, meine Herrin, denn also lauten der Erischkigal Befehle!"

Endlich gelangt Istar, völlig entblößt, in den inneren Raum der Unterwelt. Wie Erischkigal und Istar einander ansichtig werden, stürzen sie wütend aufeinander los; Erischkigal ruft ihren Diener Namtaru, heißt ihn Istar einsperren und sechzig Krankheiten auf sie loslassen, mit Krankheit der Augen, der Hüften, der Füße, des Herzens, des Kopfes, des ganzen Leibes wird sie geschlagen.

Während nun Istar in der Unterwelt gebunden liegt, erstirbt auf der Erde alle Zeugungskraft: der Stier bespringt nicht mehr die Kuh, der Esel legt sich nicht mehr auf die Eselin, der Mann sucht das Mädchen nicht mehr heim.

Aber Samas, der Sonnengott, erbarmt sich der gebundenen Kreatur, tritt weinend hin vor seinen Vater Sin und vor Ea, und schildert ihnen die Folgen, die Istars Verschwinden in der Unterwelt für die Kreatur gehabt hat:

„Istar ist zur Erde hinuntergestiegen, nicht wieder heraufgekommen.
Seitdem Istar zu dem Lande ohne Rückkehr hinuntergestiegen,
bespringt der Stier nicht mehr die Kuh,
legt sich der Esel nicht mehr auf die Eselin,
legt sich auf das Mädchen auf der Straße nicht mehr der Mann,
es schläft der Mann auf seinem Lager,
es schläft das Mädchen in ihrer . . . . ."

Ea bildet Açuschunamir, ein fabelhaftes Wesen, und entsendet es

an Erischkigal, um diese zur Freilassung der Istar bewegen zu lassen. Als Erischkigal Eas Begehren vernimmt, gerät sie wohl zuerst in Raserei, sie „schlug ihre Lende, biß ihren Finger" und überschüttet ihn mit Verwünschungen, aber alsbald gibt sie Namtaru, ihrem Boten, den Auftrag, Istar mit dem Wasser des Lebens zu besprengen und mit fortzuführen. Durch die sieben Tore wird sie zurückgeleitet, bei jedem Tor erhält sie das ihr vorher abgenommene Schmuckstück zurück.

Der Schluß der Legende ist in seinem Zusammenhang noch unverstanden. Man hat in ihm gewöhnlich eine Klage auf Tammuz, den Gott der Frühlingsvegetation, der alljährlich in die Unterwelt sinken muß, gesehen. Nach Jensen wäre in diesem Schluß aber vielmehr „von einem fröhlichen Flötenspiel desselben die Rede, in das auch die Klagemänner und Klageweiber einstimmen, denen sonst die Tammuzklage zukommt" (Zimmern, KAT[3] S. 397 f.). Die Schlußzeilen lauten in der Übersetzung Zimmerns:

> Wann Tammuz auf der Flöte von Lasurstein (fröhlich) spielt,
> sollen sie auf dem . . . . Instrument von Porphyr (?)[1] mit ihm (fröhlich) spielen,
> sollen mit ihm (fröhlich) spielen Klagemänner und Klagefrauen,
> auf daß die Toten aufsteigen und Weihrauch riechen.

Die sich zunächst aufdrängende Deutung des Mythus ist die Auffassung als Naturmythus, insofern durch das zeitweilige Verschwinden der Istar als der Vegetationsgöttin die Unterbrechung der Fruchtbarkeit auf der ganzen Erde „erklärt" wird. Der eigentliche Sinn liegt aber tiefer, auch Istars Höllenfahrt ist ein Gestirnmythus wie jeder andere. Istar wird sowohl mit dem Planeten Venus als auch mit dem Siriusstern verknüpft, und man hat versucht, nach diesen beiden siderischen Beziehungen den Mythus auszudeuten. Beide Versuche vermögen nicht völlig zu befriedigen; dazu kommt, daß die Eigenschaft der Istar als Vegetationsgöttin in der babylonischen Mythologie kaum eine Rolle spielt und wohl durchaus sekundär ist. Die richtige Auffassung wird durch die Schlußzeilen nahegelegt, wenn sie wirklich mit Jensen die Verherrlichung des Tammuz zum Gegenstand haben. Tammuz ist in der babylonischen Religion der eigentliche Repräsentant der Frühlingsvegetation, siderisch der Frühjahrssonne,

[1] bez. auf dem Ring (? Char) von sâmṭu-Stein.

der im Hochsommer stirbt und zur Unterwelt hinabfährt, mit dessen Sterben auch alle Vegetation auf der Erde aufhört[1]. Er ist es also, der nach der ganzen babylonischen Lehre im Mittelpunkt des Mythus stehen sollte. Die Höllenfahrt des Tammuz ist also wohl ursprünglich der Hintergrund des Mythus und die Höllenfahrt der Istar lediglich zu dessen Befreiung in Szene gesetzt. Diesen Sachverhalt deutet offenbar der im jetzigen Zusammenhang sonst ganz unverständliche Tammuzhymnus am Schluß des Mythus an. In der vorliegenden Gestalt freilich ist die Rolle des Tammuz vollständig auf seine Geliebte Istar übertragen, wohl ebenso wie die Eigenschaft als Gottheit der Vegetation im Zusammenhang der Lehre. Es werden übrigens auch andere Götter, die als Vegetationsgötter erscheinen, zeitweilig in die Unterwelt versetzt, ihnen also die Rolle des Tammuz zuerteilt, wie Enmeschara und Ningischzidda.

Von Parallelerzählungen sei vor allem die von Orpheus und Eurydice genannt.

In die Unterwelt führt auch der Mythus von

31. Nergal und Erischkigal.

Der Text ist in Fragmenten erhalten, welche unter den zu Tel el-Amarna gefundenen Tontafeln sich befanden; er stammt also in der vorliegenden Rezension frühestens aus dem 15. vorchr. Jahrhundert. Text bei Bezold-Budge, Tell el-Amarna Pl. 17; Bezold in Oriental Diplomacy nr. 82; Winckler-Abel, Tontafelfund von El-Amarna S. 164f.; besonders Knudtzon, BA IV S. 130ff. Transkr. u. Übers.: Jensen, KB VI, 1 S. 74ff. Zum Inhalt vgl. Jeremias bei Roscher III, 263f.; Zimmern, KAT[3] S. 583f.

Inhaltsangabe. Stück I. Die Götter sind eben dabei, ein Gastmahl anzurichten; alle sind sie versammelt, nur Erischkigal, die Herrin der Unterwelt, fehlt, sie kann ihren Posten nicht verlassen. Um aber auch ihr Anteil an dem Festgelage zu bieten, entsenden die Götter einen Boten an sie, der sie auffordert, ihren Anteil holen zu lassen. Erischkigal schickt ihren Boten Namtaru und dieser kommt alsbald vor die schmausenden Götter — es folgt nun eine große Lücke im Text, doch ist über den Zusammenhang kein Zweifel —; einer unter den Göttern, Nergal, hat es unterlassen, den eintretenden Boten der Erischkigal durch Erheben von seinem Sitze zu begrüßen. Tief gekränkt

---

[1] Vgl. die „Tammuzklage" in den Tammuzhymnen 4. R 27 Nr. 1, 30 Nr. 2 und Reisner Nr. 37.

über diese Mißachtung beklagt sich Namtaru bei seiner Herrin. Diese empfindet die Mißachtung ihres Abgesandten wie eine Kränkung ihrer persönlichen Ehre, sie sendet Namtaru wieder zurück zu den Himmlischen mit dem Auftrag:

„Den Gott, der vor meinem Boten nicht aufstand,
bringe ihn zu mir, daß ich ihn töte!"

Namtaru geht und redet mit den Himmlischen. Diese, die Böses gegen ihn im Schilde führen, fordern ihn auf, sich seinen Mann zu suchen und ihn seiner Herrin vorzuführen. — Der Text ist hier wieder lückenhaft; wie es scheint, findet Namtaru den Übeltäter nicht, jedenfalls muß er ohne ihn zurückkehren. Aber es scheint, daß die Götter es für wünschenswert halten, Erischkigal nicht zu sehr zu reizen, und daß sie Nergal veranlaßt haben, sich selber der Erzürnten zu stellen. Jedenfalls aber sind unterdessen Monate vergangen. Zu seinem Schutze geben sie ihm vierzehn[1] Dämonen mit auf den Weg.

Nergal kommt zum Tore der Unterwelt und fordert Einlaß. Der Wächter geht zu Namtaru und bittet ihn, den Einlaßbegehrenden anzusehen, ob man ihn einlassen könne. Namtaru erkennt in ihm sofort den Gott, der seinerzeit nicht vor ihm aufgestanden war und macht Erischkigal Meldung. Diese befiehlt, Nergal einzulassen, damit sie ihn töte. Mit heuchlerischen Worten lädt Namtaru ein: „Tritt ein, mein Herr, in das Haus deiner Schwester!"... „Dein Herz freue sich!" — Der Text zeigt hier wieder eine Lücke. — Nergal stellt nun in den vierzehn Toren der Unterwelt seine vierzehn Helfer auf, überwältigt mit ihrer Hilfe zunächst Namtaru, dringt dann in das Innerste des Hauses der Erischkigal ein, zieht sie an den Haaren vom Thron hernieder, um ihr das Haupt abzuschlagen. Sie aber fleht um Erbarmen:

„Erschlag mich nicht, mein Bruder! Ich will dir ein Wort sagen!"

Nergal läßt sie los und „weinend und heulend" sagt sie zu ihm:

„Du sollst mein Gatte sein, ich will dein Weib sein.
Ich will dich ergreifen lassen die Königsherrschaft auf der weiten Erde.
Ich will die Tafel der Weisheit in deine Hand legen.
Du sollst der Herr, ich will die Herrin sein."

Nergal leuchtet das ein, er ergreift sie, küßt sie, wischt ihr die Tränen ab und verspricht ihr, alles zu erfüllen, was sie seit den

[1] Entsprechend der Zahl der Tore der Unterwelt. Auch die dem Gott Nergal heilige Zahl ist 14.



vergangenen Monaten von ihm gewünscht hat. Leider ist der Schluß des Textes wieder abgebrochen.

Nergal ist Sonnengott, seine Höllenfahrt ist wie die des Tammuz, des Gilgamesch etc. die Versinnbildlichung des Sterbens der Sommersonne. Zu besonders drastischem Ausdruck kommt dieser Gedanke in der gewaltsamen Eheschließung zwischen Nergal und der Erischkigal, der Unterweltsgöttin. Eine wenn auch in vielem wesentlich verschiedenartige Ausprägung hat der Mythus erfahren in der Figur der griechischen Unterweltsgöttin Persephone. — Nergal ist aber auch Gott der Unterwelt. Eine weitere Parallele ist gegeben durch die griechische Erzählung von der gewaltsamen Eheschließung der beiden Unterweltsgottheiten. Daß auch der griechischen Überlieferung der babylonische Ursprung des Mythus noch klar ist, beweist die Zusammenstellung der Namen Κουρη, Περσοφονη, Ερεσχιγαλ.

Kap. 9: Die übrigen Mythen.

§ 32. Der Ira-Mythus.

Die frühere Lesung Dibarra für den Namen des Helden ist jetzt wohl allgemein aufgegeben und dafür die Lesung Ira oder Ura (vgl. die phonet. eme-sal — Schreibung e-ri) angenommen. Die erhaltenen Textfragmente stammen aus Assurbanipals Bibliothek und sind veröffentlicht von Harper in BA II, 477 ff. und 515 ff., und von King, ZA XI S. 54 ff. Dort auch Übersetzungen. Solche findet sich außerdem bei Jensen, KB VI, 1 S. 57 ff. Zum Inhalt siehe besonders Zimmern in KAT[2] S. 389 ff; Jeremias, Babylonisches im N.T. S. 97 ff.

Inhaltsangabe. Der Anfang des Textes fehlt.

Stück I. Anu übergibt „Ira, dem Gewaltigen unter den Göttern“, sieben böse Dämonen, die ihn unterstützen sollen, wenn ihn sein Herz antreibt, über die Menschen ein Sterben zu verhängen, die Tiere des Feldes zu schlagen.

Der Zusammenhang mit dem folgenden ist unklar.

Stück II. Im folgenden scheint ein Zwiegespräch zwischen Ira und Ischum, der wie jener eine verheerende Seuche ist, vorzuliegen. Ischum hält Ira vor, was er schon Verderbliches ausgerichtet, wie er die „Kinder Babylons“ wie Vögel mit dem Netz überwältigt habe, wie er die Stadt verlassen habe und mit dem Aussehen eines Löwen (?) hineinging in den Palast des „Statthalters,

des Vergelters Babylons". Den habe er aufgestachelt, mit seinem Heere in Babylon einzubrechen:

„In jener Stadt, in die ich dich schicke, dich, du Mensch,
sollst du keinen Krieger fürchten, sollst vor keinem Menschen Angst haben!
Klein und Groß töte zumal!
Auch den Säugling nicht, den ganz kleinen, keinen laß übrig!
Den aufgehäuften Besitz Babylons sollst du erbeuten!"

Und die „Krieger des Schutzes, des Vorrechts Anus und Dagans" hätten auf sein Geheiß Ströme von Blut über den Platz der Stadt sich ergießen lassen. Marduk sei darüber in Zorn geraten und einen unlösbaren Fluch habe er auf ihn gelegt. Darauf habe er „die Stadt der Vorzeit des Herrn der Länder" „ohne Samas" zerstört. Über Erech, den Wohnsitz der Götter Anu und Istar, die „Stadt der Dirnen, Freudenmädchen und Huren", habe er einen Tyrannen als Statthalter[1] eingesetzt, der die Einwohner drangsalierte und ihre Satzungen mißachtete. Darüber sei Istar in Zorn geraten, habe „den Feind in Bewegung gesetzt", der es „wegraffte wie Korn vor dem Wasser", und dem Feind, den sie in Bewegung gesetzt, sei Istar nicht willens, Einhalt zu gebieten.

Ira seinerseits erinnert Ischum daran, daß er Durilu verwüstet, die Menschen drin „wie Rohre" geknickt habe; Ischum rechtfertigt sich, das sei ein „Gericht der Gerechtigkeit" gewesen, von dem ihn auch der Umstand, daß Durilu *seine* Stadt ist, nicht habe abhalten dürfen.

Es fehlen etwa 15 Zeilen.

Ira entwirft weitere Schilderungen von den Strafgerichten, die er ausführen will, und Ischum bleibt in seiner Antwort hinter ihm nicht zurück und versteigt sich sogar so weit, zu prahlen, daß er die Tempel zerbrechen und den König der Götter selber (nicht schonen?) wolle. Wie das Ira hörte, waren ihm die Worte, die Ischum zu ihm sprach, „angenehm wie Öl" und er rief aus (Z. 9 ff):

„Das Meerland soll das Meerland, Mesopotamien Mesopotamien Assyrien Assyrien,
den Elamiter der Elamite,
den Kassiten der Kassite,
den Sutäer der Sutäer,
den Qutäer der Qutäer,
den Lulubäer der Lulubäer,

---

[1] vgl. die Einleitung des Gilgameschepos oben S. 72.

ein Land das andere, ein Haus das andere, ein Mensch den anderen, [totschlagen.
ein Bruder den anderen nicht verschonen, sondern sollen einander
Aber danach soll der Akkader[1] aufkommen und
soll sie alle niederstrecken und sie insgesamt niederwerfen!"

Nun wendet sich Ischum auf Befehl Iras (?) gegen den Berg Sar-Sar (? geschr. Chi-Chi), während die sieben Helfer Iras hinter ihm her ziehen, und verwüstet den Berg und seine Vegetation.

Eine große (?) Lücke.

Stück III. Der Sinn des Folgenden ist vielleicht, daß Ira sein Herz beruhigt und seinem Wüten Einhalt gebietet. Aber es scheint, daß die Länder sich nicht lange der Ruhe erfreuen durften. Er sendet Ischum aus, den Großen von Akkad und seine Nachkommen zu schlagen, seine Städte zu verwüsten und seine Beute nach Schuanna (Babel) zu bringen; dadurch soll er die Götter des Landes (Akkad? Babel?), die erzürnt waren, versöhnen, und dann werde eine Zeit des Siegens kommen. — „Zahllose Jahre" währt die „Fruchtbarkeit des großen Herrn", das erregt aber wie es scheint schon wieder Iras Zorn, so daß er wieder daran denkt, die Länder heimzusuchen. Aber Ischum, sein Berater, beruhigt ihn und (besänftigt) seinen Grimm, und obendrein zeigt ihm, wie es scheint, der göttliche Schreiber des Marduk im Traumgesicht der Nacht eine Schicksalsbestimmung (?). Der Zusammenhang ist hier noch ganz dunkel. Jedenfalls verkündet Ira in der nun folgenden Rede, die zugleich das ganze Gedicht abschließt, Gnade dem, der „jenen Gesang" (eine Beschwörungsformel?) anwendet. Die Schlußrede lautet:

„Wer jenen Gesang fürchtet, in dessen Tempel möge sich Überfluß häufen,
Wer ihn aber fortschafft, soll keinen Weihrauch riechen!
Wer . . . . meinen Namen groß macht, soll die Welträume beherrschen,
wer von dem Schrecken meiner Gewaltigkeit redet, soll keinen Rivalen haben!
Ein Sänger, der ihn laut singt, soll nicht im Strafgericht sterben,
und dem Könige und dem Großen soll seine Rede angenehm sein!
Ein Tafelschreiber, der ihn erlernt, wird dem Feinde entrinnen, wird in . . . geehrt sein,
Und im Tempel des Volkes, wo man beständig meinen Namen [nennt,
werde ich sein Ohr öffnen.
Im Hause, wo selbige Tafel hingelegt ist, möge Ira ergrimmen,
mögen die Sieben niedermetzeln."

---

[1] D. i. der Babylonier.

Der leitende Gedanke dieses Mythus ist bei der lückenhaften Überlieferung noch nicht mit aller wünschenswerten Sicherheit zu erkennen. Doch scheint es sich bei ihm um die Schilderung von über die Menschheit verhängten Schrecken und Plagen, speziell Seuchen und allerlei Krankheiten zu handeln, um eine Zeit der Drangsal, wie sie im Orient mit den Vorstellungen von Urzeit und Endzeit eng verknüpft ist. Nach der einen Seite erweist sich der Zusammenhang mit den entsprechenden Teilen des Atarchasismythus und seiner Parallelen, nach der andern Seite ist die Beziehung auf die dem schließlichen Weltuntergang vorangehenden Ereignisse, die in der Apokalypsenliteratur eine so große Rolle spielen, deutlich erkennbar. Man darf wohl sogar annehmen, daß in der S. 106 oben zitierten Stelle in dem „Akkader", der alle Feinde niederwerfen wird, das Prototyp des Erlöserkönigs zu erkennen ist, der ebenfalls dem Streit der Völker ein Ende macht und auf den Trümmern aller sein Reich aufrichtet[1]). Die in der angeführten Stelle gegebene Schilderung dieser Drangsalszeit hat auch sonst in der babylonischen Literatur eine Rolle gespielt. So heißt es in dem fragmentarischen Text K 4541 (CT XIII, 49):

„Unter der Herrschaft eines Fürsten, der der Gebote der Götter spottet, wird Kampf und Schlacht nicht aufhören, der Bruder wird den Bruder auffressen, die Leute werden ihre Kinder verkaufen, die Länder werden allesamt in Verwirrung geraten, der Mann wird die Frau, die Frau den Mann verlassen, die Mutter wird vor der Tochter das Tor verriegeln."

In K 8708, einer Legende von dem König Dungi von Ur, heißt es:

„Der Bruder wird den Bruder [fressen], der Sohn den Vater wie . . . ., die Mutter der Tochter . . . ., die Braut . . . ."

Eine große Rolle spielen solche Drangsalszeiten auch in der Omenliteratur. So sind gewisse Konstellationen Vorboten einer Zeit, in der „das Helle trüb, das Reine schmutzig wird, die Regengüsse und Überschwemmungen aufhören, die Länder in Verwirrung geraten" (KAT[3] S. 393). Besonders häufig auch findet sich in diesem Zusammenhang die Voraussage, daß die Leute ihre Kinder für Geld verkaufen werden. Auch in einer Belhymne (VATh 246, Reisner, Hymnen S. 131) findet sich eine

---

[1] Beachte auch, daß Ira bei seiner Mission von den sieben Dämonen begleitet ist, die den sieben Plejaden entsprechen und in der Apokalypse im Zusammenhang mit dem Messias in den verschiedensten Formen wiederkehren; vgl. dazu Jeremias, BNT S. 24 ff.

Schilderung dieser Drangsalszeit, hier in Zusammenhang mit der Verdunkelung von Sonne und Mond:

> Das Mutterschaf verstößt sein Lamm, die Ziege ihr Zicklein.
> Wie lange noch soll in deiner treuen Stadt die Mutter ihren Sohn verstoßen, ... [das Weib] ihren Gatten verstoßen?

Angesichts dieser Belege für die Verbreitung der fast formelhaft gewordenen Vorstellungen von einer in der Urzeit schon gewesenen oder für die Endzeit zu erwartenden Drangsal darf man wohl von einem Versuch absehen, die örtlichen Anspielungen des Iramythus mit mutmaßlichen geschichtlichen Ereignissen in Zusammenhang zu bringen, wenn es auch nicht unwahrscheinlich ist, daß die Redaktion der vorliegenden Gestalt des Mythus einzelne Züge von historischen Begebenheiten hergenommen hat.

Der astrale Hintergrund der Vorstellungen von einer Zeit des Fluches, der Verwirrung und der Auflösung aller Ordnung, der Segenszeiten folgen, ist wohl auch hier in dem Gestirnlauf zu suchen, der den Wechsel der Jahreszeiten bedingt, Zeiten des Lebens und des Todes, des Segens und des Fluchs aufeinander folgen läßt. Der Jahresmythus ist auf das Weltenjahr übertragen. Für das Verständnis des Mythus als Astralmythus ist auch wichtig, daß Ira in Begleitung der sieben Dämonen erscheint, dem Siebengestirn der Plejaden, deren 40tägige Wirksamkeit mit dem Verschwinden der Lichtgottheiten, also mit der „bösen Zeit“ zusammenfällt.

§ 33. Der Mythus von Adapa.

Die Hauptfragmente des Textes stammen aus dem Fund von Tel el-Amarna, drei Fragmente sind nachträglich aus den Schätzen der Bibliothek Assurbanipals mit Sicherheit als zum Adapamythus gehörig erkannt worden. Zimmern vermutet, daß der nach ihm vielleicht die Geburtsgeschichte Adapas enthaltende Text Rm 982 + 80—7—18, 178 (CT XIII pl. 31) hierher gehört. Bei der überaus fragmentarischen Gestalt des Textes ist eine Entscheidung unmöglich. Neuere Übersetzungen: Scheil, Recueil XX S. 4 ff. (dort auch die Originaltexte); Zimmern bei Gunkel, Schöpfung S. 420 ff.; Jensen, KB VI, 1 S. 92 ff. Zum Inhalt vgl. noch Zimmern im Archiv f. Religionsw. II, 165 ff., KAT[3] S. 520 ff.; Jeremias bei Roscher III, 2357, ATAO S. 72 f. Hommel, Altor. Denkm.[2] S. 28 u. 56.

Inhaltsangabe. Adapa, der Allweise, der Kluge, der sehr Gescheite (atrahasis) waltet am Heiligtume Eas in Eridu, für dessen Bedarf an Brot, Wasser und Fischen er zu sorgen hat. Über seine Person erfahren wir vor allem, daß ihm zwar "Weisheit“, nicht aber ewiges Leben verliehen worden war. Einstmals fuhr

er auf das Meer hinaus, da stürmte der Südwind einher und brachte sein Schiff zum Kentern und Adapa sinkt ins Meer hinab, ins „Haus der Fische". Um sich dafür zu rächen, zerbricht er dem Südwind die Flügel und „sieben Tage lang wehte der Südwind nicht mehr zum Lande hin". Der Himmelsgott Anu wundert sich darüber, daß der Südwind nicht mehr weht, hört von seinem Boten Ilabrat von dem Sachverhalt und zitiert Adapa vor seinen Thron. Ea gibt nun seinem Sohn Anweisung, er solle in Trauerkleidung erscheinen, dadurch würde er das Mitleid der Götter Tammuz und Gischzida, die am Tore Anus stehen, erregen. Diese würden ihn fragen:

„Für wen siehst du so aus? Mann! Adapa! Für wen bist du mit einem Trauertuche bekleidet?

Dann solle er antworten:

„Weil aus unserem Lande zwei Götter verschwunden sind, befinde ich mich so."

Sie würden fragen:

„Wer sind die zwei Götter, die aus dem Lande verschwunden sind?"

Dann solle er antworten:

„Tammuz und Gischzida."

Dann würden die beiden für ihn bei Anu sprechen. Aber er solle sich gleichwohl vorsehen; denn wenn er zu Anu komme, werde man ihm „Brot des Todes" anbieten, das solle er nicht essen; man werde ihm „Wasser des Todes" anbieten, er solle es zurückweisen; man werde ihm ein Gewand reichen, das solle er anziehen; man würde ihm Öl geben, damit solle er sich salben. Genau solle er sich an diese Anweisungen halten.

Der Bote Anus kommt und alles tritt ein, wie Ea es vorausgesagt; schon tönt ihm aus Anus Munde entgegen: „Kein Erbarmen!" aber Tammuz und Gischzida treten als Fürsprecher für Adapa auf und es gelingt ihnen, Anus Herz zu rühren. Dieser befindet sich in einem merkwürdigen Zwiespalt, er zürnt, daß „Ea 'einer unreinen Menschheit' des Himmels und der Erde Inneres offenbart, sie ansehnlich gemacht, ihr einen Namen gemacht hat", und daß dieser Mensch sich überdies an dem Südwind vergriffen hat; aber durch die Fürsprache der beiden Götter besänftigt, beschließt er dem Sohne Eas nicht nur zu verzeihen, sondern ihm auch das eine noch zu schenken, was ihm noch fehlt: ewiges Leben. Er läßt Adapa „Brot des Lebens" bringen, der aber, ein-

gedenk der Warnung Eas, weist es zurück, da er es für „Brot des Todes“ halten muß; Anu läßt „Wasser des Lebens“ bringen, auch dieses weist Adapa zurück. Das Gewand aber, das ihm gebracht wird, zieht er an und mit dem dargebotenen Öle salbt er sich. Verwundert fragt ihn Anu:

„Wohlan, Adapa! Warum hast du nicht gegessen, nicht getrunken, so daß du nun auch nicht (ewiges) Leben haben wirst?“

Adapa erwidert:

Ea, mein Herr, befahl: „Iß nicht, trink nicht!“

Da läßt ihn Anu „zu seiner Erde“ zurückbringen.

Der Schluß des Mythus ist leider nur lückenhaft erhalten. Der mutmaßliche Inhalt ist der, daß Adapa, dem durch so merkwürdige Verkettung der Umstände ohne seine Schuld die Unsterblichkeit versagt geblieben ist, durch die Übertragung der Herrschaft über die Menschheit der Erde entschädigt worden ist.

Leider sind uns auch von diesem Mythus nur Bruchstücke erhalten, die den Zusammenhang des Ganzen nicht deutlich genug erkennen lassen. Das Erlebnis mit dem Südwind wirkt episodenhaft, scheint aber doch organisch zum Adapamythus zu gehören. Die Pointe des Ganzen ist zweifellos die beabsichtigte Verleihung des ewigen Lebens an Adapa. Aus dem Gilgameschepos erfahren wir, daß Gilgamesch, um das Kraut des Lebens zu erlangen, auf den Grund des Meeres untertauchen muß, wo er es findet. Diese Vorstellung scheint auch hier durchzuschimmern, wo Adapa, nachdem der Südwind sein Schiff zum Sinken gebracht, ins Meer, in das Haus der Fische hinabsinkt. Daß Adapa dem Südwind, dem Sturmvogel Zû, die Flügel zerbricht, erinnert an die Szene des Etanamythus, wo die Schlange dasselbe an dem Adler tut — interessant ist, daß es sich hier um das „Kraut des Gebärens“ (!) handelt, die Schlangengottheit wird im Babylonischen gelegentlich als „Herr(in) des Lebens“ bezeichnet, die Schlange raubt dem Gilgamesch das auf dem Meeresgrund gefundene Lebenskraut, der Anblick der ehernen Schlange Num. 21,9 erhält am Leben — und scheint gleichfalls darauf hinzudeuten, daß in dieser Episode eine andere Version des Mythus von der Erlangung des ewigen Lebens durchschimmert. Jedenfalls wird sie benutzt zur Motivierung des weiteren Verlaufes der Erzählung, die in der Bestimmung des Adapa zum ewigen Leben gipfelt. Diese Pointe der Erzählung erinnert an die Paradieserzählung, Gen 2—3. Hier wie dort wird die Erlangung des ewigen Lebens

an den Genuß der Lebensspeise gebunden, hier wie dort herrscht Unklarheit über den wahren Charakter der gebotenen Speise. Auch der von der Schlange im Paradies gekennzeichnete Neid der Götter hat im Adapamythus seine Parallele in der staunenden und unnötigen Frage Anus, des Himmelsgottes: „Warum hat Ea ‚einer unreinen Menschheit' des Himmels und der Erde Inneres geoffenbart?"

Die Gleichung Adapa = Adam, die postuliert und vielfach angenommen worden ist, ist insofern sie sich auf die Ähnlichkeit der Namensformen gründet, hinfällig. Adapa(d) (A-da-pad; pad = tamû) entspricht vielmehr nach Hommel dem zweiten (!) der biblischen Urväter, Seth, dem λογος. Dagegen ist es zweifellos, daß Adapa dem zweiten (!) Könige der berosischen Liste der Urkönige, Alaparos (lies Adaparos), entspricht. Andererseits ist es Tatsache, daß sachliche Gründe ein Recht geben, Adapa und Adam mit einander zu kombinieren. Adapa gilt der babylonischen Mythologie, wie der biblischen Adam, als Urmensch, als Menschentypus, der auch in der Folge neue Weltenären einleitet, gerade wie der Messias der jüdischen Hoffnung als neuer, künftiger, letzter Adam erscheint. Der assyrische König Senacherib z. B., der sich als Bringer einer neuen Zeit ansieht, nennt sich Adapa.

§ 34. Ninibmythen.

Literatur: Hrozny, Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag[1], MVAG, 1905, 5; Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens I, 451 ff. Die Nachweise der Textpublikationen siehe bei Hrozny, wo noch nachzutragen ist, daß nach Meißner, in MVAG, 1904, Nr. 3 S. 57 K 133, nach Angabe eines bei den deutschen Ausgrabungen gefundenen neubab. Duplikats als 1. Tafel der Serie Lugale usw. erwiesen ist. Sämtliche Texte sind zweisprachig erhalten.

Hrozny hat den Nachweis geliefert, daß eine Anzahl zum Teil längst bekannter Ninibtexte, die man bisher als Hymnen betrachtet hat, Teile zweier umfangreicher Gedichte epischen Charakters sind. Es ist ihm gelungen, zu zwei Serien größere Stücke nachzuweisen, deren Lückenhaftigkeit freilich so groß ist, daß man über ihren Inhalt nur ganz allgemeine Angaben machen, nicht aber den Fortschritt der Erzählung im einzelnen nachweisen kann. Übrigens unterscheiden sich diese Stücke wesentlich von den anderen bisher bekannten babylonischen Epen durch das Überwiegen der hymnologischen Teile, die auch die dialogischen Partien aufs stärkste beeinflussen und ihnen einen dem Epos sonst fremdartigen pathetischen Charakter verleihen. Darin liegt auch die Ursache für die bisherige Verkennung ihres literarischen Charakters. Vielleicht stellt es sich, wenn erst einmal die großen Lücken durch neu auftauchende Texte einigermaßen geschlossen sind,

---

[1] Diese von Hrozny vorgeschlagene Lesung entbehrt der Begründung.



heraus, daß wir es hier nicht mit Epen im eigentlichen Sinn, sondern mit Festspieldichtungen zu tun haben.

1. Die erste Serie trägt nach den Anfangsworten den Namen „Wie Anu bist du gebildet", sie besteht, wie es scheint, aus vier Tafeln, von denen beträchtliche Stücke erhalten sind. Die erste Tafel beginnt mit einem Hymnus an Ninib, der Schluß läßt lediglich erkennen, daß hier von Ninib in der dritten Person gesprochen wird. Auch die zweite Tafel bewegt sich durchaus in den pathetischen Wendungen der Hymnenliteratur. Die Beziehung der ersten Zeilen zur Handlung ist nicht klar, dann heißt es:

Der Herr, wie eine Sturmflut stürmt er herbei,
Ninib, der die Mauer im Feindesland zerstört, wie eine Sturmflut stürmt er herbei.
Wie ein Sturm donnert er (?) am Fundament des Himmels.
Sein Lauf ist auf Bels Befehl gen Ekur gerichtet,
Der Held der Götter, zertretend das Land,
nach Nippur hin, unnahbar in der Ferne.

Da tritt ihm Nuzku in Ekur entgegen, begrüßt ihn mit dem überschwenglichen Preis seines furchtbaren Glanzes: Sein Glanz bedecke das „Haus Bels" wie ein Kleid; bei seinem Dahinschreiten erbeben Himmel und Erde; wenn er seinen Arm erhebe, bedecke Schatten das ganze Land. Doch solle er seinen Vater Bel nicht erschrecken, die Annunaki im Göttersale Arschukkinakku nicht erzittern machen usw.

In der dritten (?) Tafel tritt Ninib selber redend auf, er rühmt sich seiner unvergleichlichen Macht und preist, indem er sie einzeln aufzählt, die Unüberwindlichkeit seiner Waffen.

Auch die vierte (?) Tafel enthält zuerst eine längere Rede Ninibs, eine Selbstverherrlichung von hohem Schwung der Gedanken. Zum Schlusse wendet er sich an Nippur, seine geliebte Stadt, in der er (König sein möchte?) Auf diese (?)[1] Rede des Ninib antwortet Ninkarnunna, die „Herrin des großen Dammes", mit folgendem „Gebet":

Herr, in deiner Stadt, die du lieb hast, möge dein Herz sich beruhigen.
Herr, Ninib, in deiner Stadt, die du lieb hast, möge dein Herz sich beruhigen!
In dem Tempel von Nippur, deiner Stadt, die du lieb hast, möge dein Herz sich beruhigen!

---

[1] Hier setzt ein neues Fragment ein.

Wenn du in Eschumedu, dem Sitz deiner Herzensfreude, frohlockend einziehst,
Sage deiner Gemahlin, der Magd Nin-Nippur,
was in deinem Herzen ist, sage ihr, was in deinem Gemüte ist,
das freundliche Wort des Königs verkündige ihr für ferne Zeiten!

Ninkarnunna erreicht durch eine eigenartige Besprengungszeremonie die Besänftigung Ninibs. Der sieht seine Gemahlin, die Magd Nin-Nippur, treulich an, sagt ihr, was er im Herzen und im Gemüte hat und kündet ihr das freundliche Wort des Königs für ferne Zeiten.

Den Schluß bildet ein kurzer Hymnus, der wohl als Schlußchor gedacht ist.

Der „Mythus", wenn man ihn wirklich so bezeichnen darf, ist als Verherrlichung des Sonnengottes Ninib, der seinen Siegeslauf am Himmel vollendet, aufzufassen: „sein Lauf ist auf Bels Befehl gen Ekur gerichtet", er durchläuft den ganzen Himmelsdamm. In Ekur, auf seiner Bahn, tritt ihm Nusku entgegen, der hier als Neumondsichel aufzufassen ist (der Mond steht mit der Sonne in Konjunktion). Das irdische Widerspiel dieses kosmischen Vorgangs ist in die alte Belstadt Nippur, deren Tempel Ekur ist, verlegt. Die am Schluß angedeutete Vereinigung Ninibs mit seiner Gemahlin läßt, ebenso wie die Erwähnung der Götterversammlung nach alten Analogien schon aus Gudeas Zeit, vermuten, daß das ganze Gedicht als Festspiel für das Neujahrsfest im Tempel zu Nippur bestimmt war.

2. Die zweite Serie, nach den Tafelunterschriften „der König, als sein Glanz herrlich..." genannt, bestand ursprünglich aus mindestens dreizehn Tafeln, von denen nur verhältnismäßig wenig, nämlich Teile der 1., 11., 12. und von drei anderen, noch nicht näher bestimmbaren Tafeln erhalten ist.

Die erste Tafel beginnt wiederum mit einem Hymnus an Ninib, der die Furchtbarkeit seines göttlichen Glanzes, seiner kriegerischen Macht preist. Direkte Anspielungen auf die Waffen, auf die Liebe Ninibs zu seiner Stadt erweisen den engen inneren Zusammenhang dieser Serie mit der früheren.

Die 11. und 12. Tafel sind vollständig ausgefüllt durch „Schicksalsbestimmungen" für einzelne Gesteinarten: den Dolorit, den Elu-, Alallu-, Bergstein, den Alabaster etc. So lautet z. B. die Schicksalsbestimmung für den Bergstein:

Der Herr tritt hin zum Bergstein,
Ninib, Bels Sohn, bestimmt sein Schicksal:

„Erhabener Held, dessen Augenlichterheben seitwärts gerichtet ist,
Bergstein, der du in Feindesland furchtbares Getöse angerichtet,
Der du gleich dem Getöse einer furchtbaren Schlacht ......
schriest,
Den siegreich meine Hand nicht gegriffen hat,
den ich zu den Bösen nicht geworfen habe,
zu den Füßen deines Volkes werde nicht hingeschüttet!
Das Gebot des Samas sei dein Gebot!
Wie ein Richter leite die Länder!
Der Weise und der, der alles kennt,
gleich Gold mögen sie dich schätzen.

Ein Stück einer weiteren Tafel (K 2683) enthält wiederum einen Hymnus an Ninib. Der Folgeweiser lautet:

Der Held ließ den [. . . . Stein], um ihn zu zerschmettern, aus seiner Hand herunterfallen (?).

Von einer anderen Tafel sind nur wenige Zeilenreste erhalten, in denen gleichfalls die Steine eine Rolle spielen. Eine letzte Tafel, die nach Analogie des vorhergehenden Mythus wohl den Schluß der Serie überhaupt bildet, enthält Wechselreden zwischen Ninib und einem weiblichen Wesen (?) oder aber wiederum mit Steinarten; vielleicht deuten die Schlußzeilen die Vereinigung Ninibs mit seiner Gemahlin (?) Nagarschaga an.

Bei der Lückenhaftigkeit dieser Serie ist ein Versuch, Sinn und Inhalt des Mythus zu ergründen, aussichtslos.

Kap. 10: Hymnen, Gebete und Psalmen.

Literatur: Die wichtigsten Sammlungen von einschlägigen Originaltexten sind 4 R[2], namentlich auf den ersten 30 Tafeln; Haupt, Akkadische und Sumerische Keilschrifttexte; Craig, Assyr. and Babylonian Religious Texts; Reisner, Sumerisch-babylonische Hymnen; King, Babyl. Magic and Sorcery (enthält die in der Serie „Handerhebung" gesammelten Gebete an verschiedene Götter), CT XV, pl. 1—30. Macmillan, Some Cuneiform Texts etc. (BA V, 531 ff.) — Von Bearbeitungen seien hier genannt vor allem Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens, Bd. I, S. 392—552 (Gebete und Hymnen), Bd. II, S. 1 ff. (Bußpsalmen), wo fast alle hierher gehörenden Texte eingehend behandelt und zum Teil übersetzt sind; Dienemann, Sumerisch-babylonische Hymnen (Reisner Nr. 41, 47, IV); Brünnow, „Hymns in Paragraphs", ZA IV, 1 ff. 255 ff., V, 55 ff., eine nach ähnlichen Gesichtspunkten wie die „Handerhebungsgebete" angelegte Sammlung. Bearbeitungen, die alle oder die Mehrzahl der an eine Gottheit gerichteten Lieder zusammenstellen, gibt es leider bisher nur folgende: Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk (BA V, 3); Böllenrücher, Gebete

und Hymnen an Nergal; Gray, C. D., The Samas religious texts, Chicago 1901 (hier nur K 3182 bearbeitet, die andern in Autographie). Für die Nachweise der übrigen verstreuten Textpublikationen und Bearbeitungen muß auf Jastrow, Religion, die entsprechenden Monographien von A. Jeremias bei Roscher, Lexikon der Mythologie, und den Index zu Bezolds Catalogue (Bd. V) verwiesen werden. In jüngster Zeit hat Zimmern in AO VII, 3: „Babylonische Hymnen und Gebete" eine Anzahl der interessantesten Texte dieser Art in meisterhafter Übersetzung geboten. Die Arbeiten von Jastrow und Zimmern wollen zur Ergänzung der im folgenden gegebenen Textproben herangezogen werden.

§ 35. Allgemeines.

Die lyrischen Stücke der Keilschrift-Literatur tragen durchweg religiösen Charakter. Weltliche Lieder, Volkslieder allgemeinen Inhalts, Trinklieder, Liebeslieder, wie sie z. B. in der ägyptischen Literatur vorkommen, sind uns bis jetzt in keinem einzigen Exemplar zugänglich geworden. Daß übrigens auch die Babylonier geliebt und getrunken und dazu gesungen haben, wie alle Menschen, ist selbstverständlich; es ist uns zu allem Überfluß auch noch durch bildliche Darstellung bezeugt (vgl. das bekannte Idyll, das Assurbanipal und seine Gemahlin beim Trinkgelage in weinumrankter Laube darstellt). Tatsache ist aber, daß die Erzeugnisse der leichtgeschürzten Muse bis heute unter den Schätzen der uns zugänglichen Keilschriftliteratur noch nicht vertreten sind.

Wir haben es darum auch hier nur mit der erhabenen Gattung der lyrischen Poesie zu tun, welche auf einen religiösen Grundton gestimmt ist. Hier lassen sich wenigstens in der Hauptsache drei Arten unterscheiden: Gebete, Hymnen und Psalmen; Gebete, die die Hilfe der Gottheit für den Sänger erflehen, Hymnen zum Preis der Gottheit, Psalmen, d. h. Stimmungsbilder, in denen der Sänger seine leibliche und geistige Not zum Ausdruck bringt, der Gottheit vorträgt. Diese drei Literaturgattungen lassen sich wohl theoretisch auseinanderhalten, eine reinliche Scheidung läßt sich aber nach diesen Gruppen in der lyrischen Poesie der Keilschriftdenkmäler nicht durchführen, sie gehen mehr oder weniger alle ineinander über. Hymnen dienen zur Einleitung von Gebeten, die Psalmen klingen in Anrufung an die Gottheit aus, die den Sänger aus seiner Not herausführen soll, und die Gebete tragen, soweit sie in poetischer Form gehalten sind, oft den Charakter der Litanei und berühren sich aufs engste mit den unten Kap. 11 zu besprechenden Beschwörungstexten, Zauber- und Ritualformeln.

Mit diesen sind sie übrigens auch in vielen Fällen zu literarischen Einheiten verschmolzen worden.

Das wesentliche Unterscheidungsmerkmal bietet in jedem Falle der höhere Schwung der Gedanken, die reichere Form, das unvergleichlich erhabenere Niveau der religiösen Vorstellung.

Dadurch gewinnen die poetischen Gebete, Hymnen und Psalmen einen von der Masse des babylonischen Schrifttums sich deutlich abhebenden, individuellen Charakter. Freilich kommen wir auch hier in keinem Falle zu einer Möglichkeit, durch das Kunstwerk auch den Künstler kennen zu lernen. Auch die zartesten Äußerungen persönlichen Erlebnisses bleiben für uns anonym, ausschließlich literarische Denkmäler, denen der wichtigste Kommentar fehlt, die Kenntnis der persönlichen Verhältnisse ihres Urhebers. Das ist auch der Fall bei den Stücken, die mit einem historischen Namen verknüpft auf uns gekommen sind. Für diese Texte liegt eine zeitgeschichtliche Würdigung besonders nahe, da die historischen Grundlagen mit aller wünschenswerten Sicherheit gegeben sind. In vielen, ja den meisten Fällen ist aber auch aus ihnen ein sicheres historisches Material für die Literaturgeschichte nicht zu gewinnen. Denn auch die hier verwerteten Gebete und Hymnen sind so unpersönlich und tragen die Merkmale überlieferter, starrer Formen so unverkennbar an sich, daß das Besondere meist lediglich auf die politische Situation zurückzuführen ist, aus der die Inschrift selbst als Ganzes erwachsen ist. Sie sind den Vorbildern in Bibliotheken und Archiven entnommen. Zusammenstellungen und Formelbücher, wie sie die mittelalterlichen Kanzleien für alle Teile der Urkunden besaßen, waren ja wohl auch an den Zentralstellen der offiziellen Historiographie vorhanden. Im großen und ganzen werden ja wohl bei der Abfassung der Königsinschriften die besonderen Neigungen und Wünsche des königlichen Auftraggebers Berücksichtigung gefunden haben, aber irgendwelche literarische Qualitäten werden kaum jemals auf diese zurückzuführen sein.

So wenig wir von der Person des Verfassers wissen, so unsicher ist die Frage nach der Zeit der Abfassung, wie vor allem darnach, ob die Hymnen, Gebete und Psalmen ursprünglich sumerisch oder semitisch abgefaßt sind. Die Tatsache, daß diese Texte großenteils zweisprachig, d. h. sumerisch mit semitischer Übersetzung *inter lineas* überliefert sind, ist für diese Fragen an sich belanglos, denn wir haben Texte genug, in denen



die sumerische Fassung mit Sicherheit als sekundär nachgewiesen werden kann. Die Redaktion in sumerischer Sprache spricht lediglich dafür, daß die Texte als der heiligen Literatur angehörig galten, daß sie dadurch ein ehrwürdiges Alter äußerlich zur Schau tragen sollten, daß sie bei gottesdienstlichen Funktionen rezitiert wurden.

Wichtiger sind innere Gründe für die Beurteilung der mutmaßlichen Entstehungszeit: einmal direkte oder indirekte Anspielungen, welche eine zeitgeschichtliche Deutung nahelegen, und sodann die zutage tretende religiöse und künstlerische Reife und Abgeklärtheit. Aber auch diese Kriterien führen zu keinem auch nur einigermaßen sicheren Ergebnis. Die direkte Verknüpfung mit Königsinschriften beweist, wie wir sahen, gar nichts für die Entstehungszeit. Auch daraus lassen sich keinerlei Schlüsse ziehen, daß einige Texte im Gegensatz zu andern ausschließlich oder im besonderen assyrischen Verhältnissen Rechnung tragen, an assyrische Götter sich richten; wir wissen, daß in vielen Fällen babylonische Hymnen einfach durch Vertauschung von Götternamen zu assyrischen umgestempelt worden sind. Und wenn ein Hymnus an Marduk in einen Segenswunsch für den assyrischen König Assurbanipal ausklingt (4 R^2, 18 Nr. 2), so beweist das nur, daß der assyrische Kopist ein babylonisches Original, das wir zu allem Überfluß auch besitzen, für seinen Herrn zurechtgemacht hat. Anspielungen auf Ereignisse der Zeitgeschichte fehlen in Hymnen fast vollständig, wenigstens solche, die auch nur einigermaßen klar erkennbar wären. Die Exegeten des hebräischen Psalmbuches würden zwar mit Leichtigkeit auch in babylonischen Liedern untrügliche Fingerzeige für die Datierung finden, aber es ist doch wohl zu hoffen, daß der Erklärung der babylonischen Hymnenliteratur die Entwicklung der Psalmenexegese in einem oder dem andern Stück zugute kommen wird, daß sie nicht durch alle die dunkeln Schluchten und Seiten- und Abwege wird hindurch müssen, die jene geführt worden ist. Stellen wie in dem schönen Gebet an Marduk (4 R^2, 40):

> Deiner Stadt Babylon gewähre Gnade,
> Auf Esagila, deinen Tempel, richte dein Antlitz,
> Den Söhnen Babels, deinem ganzen Volke, bringe Hilfe!

würden kaum der chronologischen Festlegung entgehen, wenn sie mutatis mutandis in einem „Psalm Davids“ stünden. Wir wissen nun aber zufällig, daß das Gebet aus einem Ritual stammt,

das in der ersten Nachtwache am ersten Tag des Monats Nisan rezitiert werden sollte, also ein kultisches Inventarstück war. Dabei bleibt der besonnenen Forschung ja immer noch die Möglichkeit offen, für die Geburtsstunde des Gebets nach einem Datum in der Geschichte dreier Jahrtausende sich umzusehen.

Ähnlich aussichtslos sind die Versuche, die religiösen und künstlerischen Qualitäten für die Chronologie einzelner Hymnen usw. auszubeuten. Hier stehen wir fast noch ratloser da. Mit den natürlichen Entwicklungsreihen, die die Religionsphilosophie konstruiert hat, läßt sich den Erzeugnissen der Keilschriftliteratur überhaupt nicht beikommen. Die „Entwicklung" des religiösen Bewußtseins ist in einer für uns vorhistorischen Zeit bereits zum Abschluß gekommen, es gibt keine „Begriffe", die in historischer Zeit einen neuen Inhalt bekommen hätten. Die Entwicklung beschränkt sich höchstens auf rein formale Dinge: Übertragungen und Umsetzungen von einzelnen Gestalten des Systems, Übertragungen von einzelnen Attributen auf diese oder jene Gottheit im Gefolge von politischen Umwälzungen. Diese drücken sich natürlich auch in der religiösen Literatur aus, aber ein Anhaltspunkt für die Entstehungszeit des literarischen Zeugnisses ist damit nicht gegeben. Wie die Herrscher sich durch Annahme der alten Titel und Bräuche in eroberten Ländern als rechtmäßige Herren legitimierten, so wurden auch dem Gott, der einen neuen Wirkungskreis antrat, die legitimen Urkunden seines Amtsvorgängers auf den Leib geschrieben, ob sie ihm passen wollten oder nicht. Das eine läßt sich ja wohl aus allgemein vernünftigen Erwägungen feststellen, daß die Hymnenliteratur ein reiferes und höher zu wertendes Erzeugnis ist als die Literatur der Beschwörungsformeln und Zaubertexte. Aber das schon möchte ich nicht mit Bestimmtheit aussprechen, daß diese notwendig älter sein müßten als jene. Nicht nur, daß sie in der ganzen historischen Zeit im gottesdienstlichen Gebrauch nebeneinander herlaufen, daß Hymnen und Gebete in sehr vielen Fällen integrierende Bestandteile von Beschwörungstexten sind, auch viele Beschwörungstexte zeigen die gleichen literarischen Vorzüge, die wir an den Gebeten, Hymnen und Psalmen hervorheben.

Wir müssen uns wohl vorläufig damit begnügen, anzuerkennen, daß es heute unmöglich ist, über die Entstehungszeit der Hauptmasse der uns bekannten religiösen Texte, der Gebete, Hymnen und Psalmen Näheres auszumachen. Wir müssen die

Möglichkeit offen lassen, daß sie zum Teil in vorhistorische Zeit zurückreichen, Erzeugnisse der sumerischen Periode sind. Wir haben aber auch keinen Grund, daran zu zweifeln, daß zu allen Zeiten neue Hymnen etc. entstanden sein können, daß unter den Priestern, die die alten Gesänge überliefert, auch manch einer die Kinder seiner eigenen Muse den Sammlungen einverleibt hat, denen dann wohl auch die sumerische Gewandung ein altehrwürdiges Aussehen verliehen haben mag. Sichere Unterscheidungsmerkmale für solche Spätlinge gibt es nicht.

Die verhältnismäßig wenigen Beispiele von selbständigen Gebeten und Hymnen, die in der ganzen Komposition sich als Gelegenheitsgedichte, verfaßt im Auftrag eines genannten Königs erweisen, sind Ausnahmen, die nur für die Regel zeugen; sie arbeiten mit dem ganzen, feststehenden Apparat von Wendungen und Gedanken, die auch die anonymen Stücke beherrschen (vgl. z. B. S. 126).

Der Zweck, dem die Gebete, Hymnen und Psalmen dienen, ist ein rein liturgischer, gottesdienstlicher; sie sind Bestandteile des Rituals; in häufigen Fällen werden Hymnen und Gebete ausdrücklich als vorgeschriebene Begleitworte bei Opferdarbringungen gekennzeichnet. Das ist natürlich nicht notwendig in jedem Falle der ursprüngliche. Viele sind gewiß ebenso wie die hebräischen Psalmen ursprünglich spontane Ausflüsse persönlicher Stimmungen. Von den meisten Stücken ist uns ein Zusammenhang mit einem Ritual wenigstens nicht überliefert, wenn er auch bei ihnen durchaus wahrscheinlich ist. In engstem Zusammenhang stehen Hymnen und Gebete oft mit den Beschwörungsformeln, so daß die Frage entsteht, ob sie ursprünglich mit ihnen als ein Ganzes zusammengehören oder erst sekundär mit ihnen verknüpft worden sind. Beides ist wohl der Fall gewesen, ohne daß es möglich wäre, den Sachverhalt in jedem einzelnen Falle klarzustellen. Man wird aber nicht fehlgehen, wenn man den reineren, mehr individuelle Züge aufweisenden Stücken eine selbständige, ursprünglich vom Beschwörungsformular unabhängige Entstehung zuschreibt. Einzelne Hymnen erweisen sich ihrem Inhalt nach deutlich als Festhymnen, dazu bestimmt, bei Götterfesten, vornehmlich dem Neujahrsfest, vorgetragen zu werden (vgl. Zimmern, AO VII 3, S. 9ff).

Die Form dieser Literaturstücke ist die bereits oben § 9 kurz skizzierte, die auch die epischen Erzeugnisse beherrscht, freilich hier wie dort keineswegs immer streng durchgeführt, und

nur verhältnismäßig selten schon durch die Anordnung der Zeichen im Original angedeutet. Speziell der lyrischen Poesie eigen ist die Einteilung größerer Texte in Perioden und Strophen von verschiedenem Umfang, während sich die epische Dichtung in dieser Hinsicht naturgemäß mit dem Parallelismus membrorum begnügt.

Die Überlieferung der lyrischen Stücke der Keilschriftliteratur ist zum überwiegenden Teile ebenso wie bei den meisten Epen und überhaupt der Hauptmasse der „literarischen" Erzeugnisse der Sammeltätigkeit der Bibliothekare des Königs Assurbanipal zu danken, die alte Literaturstücke aus verschiedenen Bibliotheken und Archiven kopiert haben. In jüngster Zeit aber mehren sich die Niederschriften aus viel älterer und jüngerer Zeit in unseren Museen. So sind jetzt eine Reihe von Hymnen bekannt geworden, die in der uns erhaltenen Form etwa aus der Zeit der Könige von Nisin (ca. 2400) und der Hammurabizeit (ca. 2200) stammen dürften, und anderseits haben wir eine große Zahl von lyrischen Stücken, namentlich Bußpsalmen, deren Abschrift aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. stammt. Es ist überaus interessant, daß wir gelegentlich denselben Hymnus in nicht weniger als drei Abschriften kennen lernen, die aus dem 3. Jahrtausend, aus Assurbanipals Bibliothek und aus der Arsacidenzeit stammen, also eine mehr als 2000jährige Überlieferungsgeschichte aufweisen, und es ist der stärkste Beweis für das oben über die Unmöglichkeit einer chronologischen Bestimmung dieser Literaturstücke Bemerkte, daß die betreffenden Texte diesen ungeheuren Zeitraum hindurch fast völlig unverändert geblieben sind.

Die überwiegende Zahl der lyrischen Stücke sind als Literaturdenkmäler überliefert, d. h. als selbständige Texte, außerhalb eines fremdartigen Zusammenhangs. In vielen Fällen sind solche Stücke, die aus irgendeinem Grunde als gleichartig gegolten haben, in größerem Verbande, in „Serien" auf uns gekommen. Die Zusammenstellung solcher Serien dürfte wohl schon auf die Bedürfnisse des praktischen Gebrauchs bei den einzelnen Tempeln, deren liturgischen Bedürfnissen sie dienten, zurückgehen, möglicherweise haben aber auch die Abschreiber für die Bibliotheken gleichartige Stücke in einen größeren Zusammenhang gebracht. Jedenfalls sind bei der Zusammenstellung solcher Serien verschiedenartige Rücksichten von Einfluß gewesen, da wir Fälle haben, wo dieselben Texte in verschiedenen Serien, die vielleicht bei

verschiedenen Tempeln zusammengestellt wurden, erscheinen. Das ist wiederum ein Beleg für die oben erwähnte Tatsache, daß der alte Orient nichts von einer Achtung vor dem Urheberrecht in literarischen Dingen weiß, daß ein einmal vorhandenes Literaturstück vogelfrei war und jedem, namentlich politischen oder religiösen, Zweck dienstbar gemacht werden konnte. Das drückt sich auch darin aus, daß einzelne Hymnen u. dergl. beliebig dem Beschwörungsformular eingegliedert, daß sie gelegentlich, (vgl. oben die Ninibmythen) in epische Dichtungen verwoben wurden und sogar hin und wieder in profanen Texten wie Königsinschriften Verwendung fanden. Besonders bei einigen babylonischen Königen war es beliebt, oft recht umfangreiche Gebete den offiziellen Inschriften einzufügen, die sicherlich nicht ad hoc abgefaßt, sondern dem vorhandenen Literaturschatz entnommen und dem besonderen Zweck angepaßt worden sind.

Die Sprache der lyrischen Stücke der babylonischen Literatur ist entweder die sumerische oder die semitische, in außerordentlich zahlreichen Fällen aber sind dieselben Texte in beiden Sprachen überliefert, und zwar so, daß wenigstens der Anschein erweckt werden soll, daß das Sumerische das Original, das Semitische die Übersetzung sei. Inwieweit das der Wahrheit entspricht, läßt sich kaum in irgendeinem Falle mit Sicherheit ausmachen, denn auch in den Fällen, wo die sumerische Rezension offenkundig als Rückübersetzung aus dem Semitischen zu betrachten ist, ist immer die Möglichkeit offen, daß in einem andern Tempelarchiv das „Original“ noch vorhanden war.

Das Sumerisch dieser Texte ist in vielen Fällen direkt als „Neusumerisch“ anzusprechen — so namentlich in den Bußpsalmen; in anderen Fällen steht es auf einer Zwischenstufe zwischen dem „Alt“- und „Neu“-Sumerischen, wieder in anderen Fällen bleibt es mangels sicherer Kennzeichen zweifelhaft, ob sie so oder so gelesen werden müssen. Daraus, daß der „jüngere Dialekt“ in diesen Dichtungen überwiegt, lassen sich bei der Unmöglichkeit einer chronologischen Verwertung der Dialektfrage natürlich keinerlei Schlüsse auf das Alter der Texte ziehen.

Was die Diktion der lyrischen Stücke anlangt, so zeigen auch schon die wenigen unten mitgeteilten Proben einen oft sehr bemerkenswerten Schwung der Gedanken, Kühnheit und Anschaulichkeit der Bilder und eine unverhältnismäßig große Fülle von Ausdrucksmöglichkeiten für allgemeine Vorstellungen und

individuelle Empfindungen. Man muß aber dennoch zugeben, daß die Zahl der durch diese Vorzüge wirklich hervorstechenden Texte eine verhältnismäßig recht kleine ist, die freilich durch neue Funde täglich in überraschender Weise vermehrt werden kann. Unter den bis heute zugänglichen Texten überwiegen aber sehr bedeutend die Durchschnittsleistungen, die einen „typisch-konventionellen Charakter tragen und wenig individuelle Züge aufweisen". Aber allein die Existenz z. B. des Psalms eines „leidenden Gerechten" (vgl. unten § 39, 1) genügt, die Behauptung zu rechtfertigen, daß auch die lyrische Poesie der Babylonier des höchsten dichterischen Schwunges fähig gewesen ist.

In der Hauptsache ist der typische Gebrauch der Bilder und Redewendungen naturgemäß eng an den Gegenstand des Gedichtes gebunden. Bei den Hymnen sind es die Eigenschaften des zu verherrlichenden Gottes, bei den Psalmen und Gebeten ist es die Grundstimmung, die im allgemeinen gleichartige Ausdrucksformen innerhalb der speziellen Dichtungsart wiederkehren läßt, die, manchmal direkt formelhaft geworden, wörtlich sich immer und immer wiederholen. Einen integrierenden Bestandteil vieler Hymnen und Beschwörungstexte bildet eine am Abschluß des Ganzen stehende Litanei, die einförmig eine große Zahl von Göttern in formelhaften Wendungen anredet.

Im folgenden wird eine äußerliche Scheidung vollzogen zwischen Hymnen, Gebeten und Psalmen und besonders die Beschwörungsformeln werden in einem eigenen, dem folgenden, Kapitel behandelt. Die Scheidung dient lediglich praktischen Zwecken und entspricht nur dem Grundgedanken nach dem Befund der Texte. Von den unter den Beschwörungsformeln behandelten Stücken gehören zahlreiche Teile zu den Gebeten und Hymnen; in der Überlieferung aber, die sie im Zusammenhang mit Beschwörungsformeln erscheinen läßt, liegt für uns die formale Begründung, sie in erster Linie als Bestandteile dieser Literaturgattung zu würdigen.

§ 36. Hymnen.

Unter Hymnen meinen wir hier im engeren Sinne Preislieder zu Ehren der Gottheit, die ihre Macht und Herrlichkeit rühmen, ihre besondere Betätigungsweise besingen, unter völliger Außerachtlassung der Bedürfnisse und Nöte des Menschen. Solche Hymnen treten verhältnismäßig selten in dieser speziellen Form auf, sehr häufig dienen sie als Einleitung zu Gebeten, noch häufiger sind sie mit Beschwörungsformeln verknüpft.

Ein solcher Hymnus ist zur Einleitung der großen Annaleninschrift des assyrischen Königs Assurnasirpal (885—860) umgestaltet worden. Er wendet sich an Ninib, den gewaltigen Schlachtengott, und lautet:

An Ninib, den Starken, Übermächtigen, Erhabenen, den Führer unter den Göttern, den Heldenhaften, Gewaltigen, Untadeligen, dessen Ansturm in der Schlacht unwiderstehlich, den „Thronfolgersohn", der zermalmt den Widerstand, den Erstgeborenen des Nudimmud, den Helden der Igigi, den Mächtigen, den Fürsten unter den Göttern, den Sproß Ekurs, der da hält das Verschlußband von Himmel und Erde, der öffnet die Tiefe, der niederstampft die weite Erde, an den Gott, ohne den die Entscheidungen über Himmel und Erde nicht getroffen werden, den Vernichter, den Machtvollen, dessen Ausspruch nie hinfällig wird, den Fürsten der vier Weltgegenden, der austeilt Szepter und Entscheidung über die Gesamtheit aller Städte, den grimmigen Herrscher, dessen Worte unabänderlich sind, den Kraftvollen, Großen, den Ratgeber unter den Göttern, den hohen Utgallu, den Herrn der Herren, der die Enden Himmels und der Erde in seiner Hand hält, den König der Schlacht, den Hohen, der des Widerstands Herr wird, den Siegreichen, den Untadeligen, den Herrn der Tiefe und der Meere, den Furchtbaren, dessen Ansturm schonungslos ist, eine Sturmflut, die das Feindesland überwältigt, der bezwingt den Bösen, den mächtigen Gott, dessen Rat nicht zunichte wird, das Licht Himmels und der Erde, das hineinleuchtet in die Tiefe des Ozeans, der verachtet die Schlimmen, unterwirft die Widerwilligen, überwältigt die Feinde, dessen Namen in der Versammlung der Götter keiner zunichte machen kann, der Leben spendet, den . . . . . gott, zu dem zu beten erfolgreich ist, der da wohnt in Kalchu, an den großen Herrn, meinen Herrn [wende ich mich], ich, Assurnasirpal . . .[1]

Diese Apostrophe — ein vollständiges Repertorium der Epitheta ornantia Ninibs — ist offenbar aus einem speziellen, oder einem Kreis von Ninibhymnen für den speziellen Zweck der Einleitung der feierlichen Königsannalen umgearbeitet worden, wohl lediglich durch die Umsetzung der direkten Anrede der hymnologischen Vorlage in die Form der Aussage.

Der reinste Typus einer Götterhymne ist die große Samashymne K 3182[2]. Sie besteht aus vier Kolumnen von zusammen ca. 420 Zeilen und ist nur semitisch erhalten. Leider fehlen aber noch sehr große Stücke namentlich der 1., 2. und 4. Ko-

---

[1] Budge-King, The Annals of the Kings of Assyria I, 254ff., KB I, 50ff.

[2] ZA IV, 7—35, zuletzt in vollständigerer Gestalt bei C. D. Gray, „The Samas Religious Texts", S. 9—23, pl. 1—2, vgl. auch Jastrow, Religion, I, S. 432ff.

lumne. Die bisher bekannt gewordenen Bruchstücke verteilen sich auf drei Exemplare, die sämtlich der Bibliothek Assurbanipals entstammen. Charakteristisch für den Text ist die Abteilung der Parallelglieder durch Querstriche. Im folgenden soll versucht werden, den Gedankengang der ganzen Hymne zu skizzieren unter wörtlicher Mitteilung einiger gut erhaltener Stücke.

Kolumne I. Die ersten 18 Zeilen sind meist nur etwa zur Hälfte erhalten.

In einem zweimal nacheinander wiederkehrenden Doppelzeiler werden die beiden Hauptwirkungen der Sonne kurz bezeichnet:

Der du erglänzen machst . . . . des Himmels,
Der du vernichtest [das Böse? . . . .] oben und unten.

Es folgt der Lobpreis der aufstrahlenden Sonne, der sich alle Türen und Herzen im Himmel und auf Erden weit öffnen. Wo immer sie erscheint, verbreitet sie leuchtenden Glanz, vor dem die Finsternis nicht bestehen kann:

Die gewaltigen Berge sind schwanger von deinem Glanz,
dein Leuchten erfüllt, überwältigt die Länder.
Du reichst bis an die Berggipfel, überschaust die Erde,
über die Enden (?) der Erde mitten am Himmel schwebst du.
Die Menschen auf der Erde, sie alle überwachst du,
was Ea, der König, der Fürst, erschaffen, alles überwachst du.
Was Leben hat, weidest du allzumal.
Du fürwahr hütest, was oben und unten.
Du schreitest vorwärts auf der Bahn des Himmels,
um zu erleuchten (?) die Erde, kommst du Tag für Tag.
Das Gewässer (?), das Meer, die Berge, die Erde, den Himmel
um sie zu (?) . . . ., kommst du Tag für Tag.
Das was unten ist, das Reich (?) Eas (?), Azaggids, der Anunnaki[1] überwachst du.
Das was oben ist, ihre Wohnungen insgesamt, hältst du in Ordnung.
Hirte des, das unten, Hüter des, das oben ist!
Der in Ordnung hält das Licht des Alls, o Samas, bist du!
Du überschreitest das Meer, das weite, ausgedehnte,
von dem die Igigi[2] nicht wissen, was in ihm ist.
[Samas!] Dein Schimmer dringt in die Meerestiefen,
das Gewimmel des Meeres erschaut dein Licht.
[Samas!] wie ein . . . . . bist du gebunden, wie ein Regensturm . . . . .
. . . . deinen Schutz überwältigend die Länder.

---

[1] d. h. das Reich der Unterwelt.
[2] Die himmlischen Götter.

Samas ist der größte unter den Göttern, seinen Aufgang begrüßen sie alle, vor ihm ist nichts verborgen, was in allen Ländern, in jeder Sprache beschlossen wird. Er ist dabei, wenn der Wahrsagepriester die Orakel befragt, nach dem Sinn der Träume fragt, Opferzurüstungen bestellt; vor ihm müssen sich beugen Gute und Böse.

Kolumne II—III. Samas ist der Richter, der den Bösen straft, den Guten in all seinem Streben fördert: dem Wanderer, dessen Weg beschwerlich, gibt er Ausdauer, dem Seefahrer, der die Fluten fürchtet, festet er den Mut und gibt ihm Gelingen. Diese und ähnliche Gedanken werden in dem sehr lückenhaften Text weiter ausgesponnen. Wer aber Unrecht tut, dessen Vorhaben wird zuschanden werden. Bei Gericht werden weder sein Vater noch seine Brüder es wagen, für ihn einzutreten, in einer ehernen Falle verfängt er sich, ohne daß er es weiß. Der bestechliche Richter verfällt in Strafe, der unbestechliche Richter aber, der sich der Unterdrückten annimmt, ist wohlgefällig vor Samas, er wird langes Leben haben. Dreimal wird eine Reihe von Beispielen und Gegenbeispielen guter und verwerflicher Handlungsweise abgeschlossen durch den Refrain, daß der Gute wohlgefällig sein wird vor Samas und langes Leben haben wird. Immer handelt es sich dabei um Gerechtigkeit und Lauterkeit im Verkehr mit den Nebenmenschen.

Aber ein offenes Ohr hat Samas für jeden, der in der Not zu ihm schreit:

Du erhörst, o Samas, Flehen,   Gebet und Anrufung,
den, der sich demütigt, beugt, ... und sich zu Boden wirft.
. . . . seines Mundes   schreit der Elende zu dir,
der Schwächliche, Kraftlose,   der Dürftige, Niedergetretene
in einem Klagelied, einem . . . . .,   einem . . . . . beten sie zu dir.

Alle bedürfen Samas' Hilfe: der Hirte, der Reisende, der Kaufmann, der Jäger u. a.; alle wenden sich an ihn, um sich des Gedeihens ihres Vorhabens zu versichern. Samas läßt sie auch nicht umsonst zu ihm beten und nimmt ihre Dankopfer freundlich an, und so ist seine Verehrung unter den Menschen fest begründet.

---

[1] Wörtlich: Demütigung, Beugung etc.

Die letzte Kolumne kehrt wieder zurück zur Schilderung der natürlichen Wirkungen der Sonne, zu dem Preis ihres strahlenden Glanzes, der den ganzen Weltenraum durchleuchtet, die Finsternis vertreibt, die Ordnung von Tag und Nacht und die Jahreszeiten in ewigem Kreislauf bestimmt. Leider ist gerade der Schluß wieder sehr schlecht erhalten.

Eine spezielle Form der Hymnendichtung liegt vor in einigen Dankliedern, von denen eines vielleicht aus der Zeit des ersten Nebukadnezar von Babel (ca. 1100) stammt und den Lobpreis an Marduk (?) enthält, der den Babyloniern den Sieg über die Elamiten verliehen hat. Der nur sehr fragmentarisch erhaltene Text[1] lautet (nach Zimmern):

[Ich will verherrlichen] seine Gottheit, verkünden seine Macht,
[will preisen] seine [Kraft], seiner Stärke huldigen:
[Marduks], des Barmherzigen, dessen Zuwendung nahe;
[der . . . . .] sein Ohr neigte, Gnade erzeigte,
dessen Herz [sich beruhigte], der Erbarmen faßte;
[der annahm] mein Flehen, seinen Nacken zuwandte,
[dessen Gemüt] sich besänftigte, der Zuneigung faßte.
[Der Ela]mit, der nicht fürchtete seine große Gottheit,
[wider] seine erhabene Gottheit Vermessenheit redete —
[es ging aus] deine Waffe gegen den frechen Elamiten.
[Du warfst nieder] seine Truppen, zerbrachst seine Heeresmacht.

usw. usw. Der Rest, ganz fragmentarisch, malt die Mitwirkung des Gottes bei der Niederwerfung des Feindes näher aus.

§ 37. Gebete.

Die überwiegende Mehrzahl der lyrischen Stücke sind Gebete. — Inhaltlich gehören hierher auch die aus formalen Gründen im Zusammenhang mit Ritualvorschriften und Beschwörungstexten überlieferten Götteranrufungen. Zu den Gebeten werden hier auch die zahlreichen Texte gerechnet, die in der Hauptsache hymnologischen Charakter haben und nur zum Schluß in ein kurzes Gebet, von oft nur wenigen Zeilen ausklingen. In diesem Abschnitt soll auch der zahlreichen, in historischen Inschriften namentlich babylonischer Könige verstreuten Gebete gedacht werden, die zwar nicht immer in gebundene Rede gefaßt sind,

[1] DT 71, Winckler, F I, S. 540ff.; Hehn, Mardukhymnen Nr. 4, in BA V, 326ff.; Zimmern, AO VII, 3, S. 7. — Ein ähnlicher Text ist 4 R[2] 20 Nr. 1 (Winckler l. c. S. 538ff.; Hehn S. 339ff.).

aber durch stilistische Vorzüge ein Anrecht haben, den poetischen Erzeugnissen beigezählt zu werden.

1. Gebete in historischen Inschriften[1] finden sich schon in der ältesten Zeit bei Gudea, dann aber, wenn man von den häufig wiederkehrenden frommen Wünschen zum Beschluß der Inschriften absieht, erst wieder in der neubabylonischen Periode, wo sie namentlich unter Nebukadnezar II. und Nabonid überaus häufig sind, und in der persischen und griechischen Zeit. Verhältnismäßig selten begegnen Gebete in den offiziellen Inschriften assyrischer Könige, so bei Sargon, häufig aber bei dem literaturfreundlichen Assurbanipal, dem auch zahlreiche ältere Gebete, die für seine Bibliothek gesammelt worden waren, in den Mund gelegt sind.

Ein Gebet aus der Zylinderinschrift A des Gudea, Patesi von Sirgulla (ca. 2800), an Ningirsu (= Ninib) gerichtet, lautet (nach Thureau-Dangin)[2]:

„Krieger! Wilder Drache (?) der du keinen Rivalen hast!
Ningirsu! Der du in der Tiefe hausest (?)
Der du in Nippur ein Fürst bist!
Krieger! Welche Befehle soll ich treulich ausführen?
Ningirsu, deinen Tempel will ich dir bauen,
deine Beschlüsse will ich erfüllen.
Deine Schwester, die Tochter in Eridu gezeugt,
Die das Ziemliche rät, die Königin, die Wahrsagerin der Götter,
Meine Göttin Ninâ, die Schwester von Sirara-surit-ta,
Möge den Fuß setzen (in ihre Barke)!"

Häufig kehren kurze Gebete bei Gudea wieder von der Art wie:

O Herrin, die das Schicksal Himmels und der Erde bestimmt, o Nintu, Mutter der Götter, schenke Gudea, der den Tempel erbaut hat, langes Leben![3]

Wegen seiner Schönheit sei hier auch ein Segenswunsch[4] des der Kassitendynastie angehörigen babylonischen Königs Agumkakrime (ca. 1600) erwähnt, obwohl er wegen der indirekten Rede nicht eigentlich als „Gebet" bezeichnet werden kann:

---

[1] Vgl. hierzu die erschöpfenden Zusammenstellungen und Textproben bei Jastrow, Religion, I S. 393ff.

[2] Kol. II, 10—18. Thureau Dangin, Les inscriptions de Sumer et d'Akkad (1905) 136 f.

[3] Gudea, Statue A, Kol. I, 1.

[4] V. Rawl., 33, Kol. VII, 34ff. (in Abschrift aus Assurbanipals Bibliothek überliefert; vgl. auch KB III, S. 134ff.; Jastrow, I 399).

Anu und Antum mögen im Himmel ihn segnen.
Bel und Belit mögen in Ekur ihm ein Lebensschicksal bestimmen!
Ea und Damkina, die im großen Ozean wohnen, mögen ihm ein Leben langer Tage geben!
Belit, die Herrin der großen Länder, möge .... völlig machen!
Sin, die Leuchte des Himmels, möge ihm königlichen Samen für lange Tage geben!
Der Held Samas, der Held Himmels und der Erde, möge das Fundament seines Königsthrones für lange Tage festlegen;
Ea, der Herr der Wassertiefe, möge seine Weisheit völlig machen!
Marduk, der seine Regierung liebt, der Herr der Wassertiefe, möge seinen Überfluß völlig machen!

Ein schönes Gebet[1] haben wir von Nabopolassar, dem ersten König des neubabylonischen Reiches (625—605), das dem Umbau des Tempelturms Etemenanki von Esagila in Babylon seinen Ursprung verdankt:

Marduk, mein Herr, blicke gnädig auf meine frommen Werke! Nach deinem erhabenen, unabänderlichen Befehl möge das Werk, das Erzeugnis meiner Hände, ewig bestehen! Wie der Bau von Etemenanki festen Bestand hat, so festige das Fundament meines Thrones auf lange Tage! O Etemenanki, segne den König, der dich erneuert hat; wenn sich Marduk im Festjubel in deiner Mitte niederläßt, so verkünde Gnade, o Haus, vor Marduk, meinem Herrn!

Zum Beschluß dieses Abschnittes sei noch ein kurzes Gebet Assurbanipals[2] mitgeteilt, das Marduks Segen erbitten soll zu seiner Reise nach dem unter seinem Großvater Senacherib zerstörten Babylon, mit dessen Wiederaufbau er beschäftigt war:

Gedenke Babylons, das du im Zorn deines Herzens vernichtet hast! Auf Esagil, dein Königshaus, richte dein Haupt, wende dein Antlitz! Siehe auf deine Stadt, die du verlassen hattest, um an einem Ort, der für dich nicht passend war, Wohnung zu nehmen! Gib du, Herr der Götter, Marduk Befehl zur Fahrt nach Babylon! Auf deinen erhabenen Befehl, der unabänderlich ist, geschehe der Einzug in Esagila.

2. Aus der großen Masse der anderen Gebete können nur einige Proben mitgeteilt werden, während für weitere Beispiele auf Zimmern und Jastrow verwiesen werden muß. Besonders sei noch hervorgehoben, daß eine große Zahl gerade der schönsten Gebete in der Serie „Handerhebungsgebete“ (s. § 40) zu kultischem Gebrauch vereinigt worden sind.

---

[1] Hilprecht, OBJ, I, 33, Kol. III, 38 ff., vgl. Jastrow I, 400.
[2] Lehmann, Samassumukin, Tafel XXXVII, Kol. II, 29—33; ib. II. Teil, S. 26 f., vgl. Jastrow I, 419.

Unter den Gebeten, denen eine große hymnologische Einleitung vorangeht, und die man, wenn nicht einige Zeilen eine direkte Bitte enthielten, unbedenklich den eigentlichen Hymnen zuweisen würde, ist das bekannteste das Gebet an den Mondgott von Ur, das wegen seiner henotheistischen Grundstimmung und der Schönheit der Sprache berechtigte Beachtung von jeher gefunden hat. Es ist auch seines Aufbaues wegen interessant. Nicht nur, daß es wenigstens im großen und ganzen eine regelmäßige metrische Abteilung besitzt, daß der Parallelismus membrorum streng durchgeführt ist, es zeigt auch einen kunstvollen Strophenbau. Auf eine Eingangszeile folgen 6 Perioden oder Strophen von je 8 Verszeilen, die 2. und 5. dieser Oktaven sind alliterierend. Die letzte Oktave enthält eine Litanei. Der Einleitungszeile entspricht eine gleichfalls außerhalb des strophischen Zusammenhangs stehende Schlußzeile. Daß in dem überlieferten Text diese ursprüngliche Ordnung einmal durchbrochen scheint durch eine fehlende Zeile in der 5. Oktave, ist wohl auf Rechnung des Abschreibers zu setzen. Beachte im besonderen auch den Chiasmus in dem letzten Verspaar der 5. Oktave. Der Text stammt aus Assurbanipals Bibliothek und ist zweisprachig (das Sumerische in Eme-sal) überliefert[1]. Der Text lautet (im Anschluß an Zimmerns Übersetzung)[2]:

Herr, Herrscher unter den Göttern, der im Himmel und auf Erden allein erhaben ist!

Vater, Nannar[3], Herr, Anschar[4], Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr, großer Anu[4], Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Sin, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr von Ur[5], Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr von Gischschirgal[6], Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr der Tiara[7], glänzender, Herrscher unter den Göttern,

---

[1] 4 R² 9.

[2] AO VII, 3, S. 11, vgl. KAT³, S. 608 f. und, besonders zur Stropheneinteilung, Hommel, Gestirndienst der alten Araber, S. 23ff.

[3] = Leuchter.

[4] Anschar und Anu sind die beiden großen Himmelsgötter, mit denen Sin hier identifiziert wird.

[5] Hauptkultort Sins in Südbabylonien.

[6] Sintempel in Ur.

[7] eig. Kopfbinde; gemeint ist die volle Mondscheibe.

Vater, Nannar, an Königsherrschaft gar vollkommen, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, der im Gewand der Hoheit einherschreitet, Herrscher unter den Göttern!

Jugendkräftiger Stier mit starken Hörnern, untadeligen Gliedmaßen, lasurfarbenem Bart, voller Üppigkeit und Fülle;
Frucht, die von selbst erzeugt wird, von hohem Wuchs, herrlich anzuschauen, an deren Fülle man nicht (genug) sich sättigt.
Mutterleib, der alles gebiert, der bei den Lebewesen einen strahlenden Wohnsitz aufschlägt,
Vater, Barmherziger, Gnädiger, der das Leben des ganzen Landes in seiner Hand hält.
O Herr, deine Gottheit ist wie der ferne Himmel, wie das weite Meer voller Ehrfurcht;
Der erschaffen das Land, gegründet die Tempel, sie mit Namen benannt hat,
Vater, Erzeuger der Götter und Menschen, der sie ihre Wohnsitze aufschlagen ließ, Opfer einsetzte;
Der zum Königtum beruft, das Zepter verleiht, das Schicksal auf ferne Tage hinaus bestimmt.

Gewaltiger Anführer, dessen weites Herz kein Gott durchschaut,
Hurtiger, dessen Beine nicht ermatten, der da bahnt den Weg der Götter, seiner Brüder.
Der vom Grund des Himmels bis zur Höhe des Himmels strahlend dahinwandelt, der da öffnet das Tor des Himmels, Licht schafft allen Menschen.
Vater, der alles erzeugt, der die Lebewesen ansieht, ..., der auf . . . . bedacht ist.
Herr, der die Entscheidung für Himmel und Erde fällt, dessen Befehl niemand [ändert];
der da hält Feuer und Wasser, der da leitet die Lebewesen, welcher Gott käme dir gleich?
Im Himmel, wer ist erhaben? Du allein bist erhaben!
Auf Erden, wer ist erhaben? Du allein bist erhaben!

Du[1], wenn dein Wort im Himmel erschallt, so werfen die Igigi[2] sich auf ihr Antlitz nieder.
Du, wenn dein Wort auf Erden erschallt, so küssen die Anunnaki[3] den Boden.

---

[1] Wörtlich: was dich betrifft.
[2] Die Gesamtheit der dreihundert himmlischen Götter.
[3] Die Gesamtheit der sechshundert Götter der unteren Regionen, des Wassers, der Erde und Unterwelt.

Du, wenn dein Wort droben wie der Sturmwind einherfährt, so läßt es gedeihen Speise und Trank,
Du, wenn dein Wort auf Erden sich niederläßt, so entsteht das Grüne,
Du, dein Wort macht Stall und Hürde fett, breitet aus die Lebewesen;
Du, dein Wort läßt Wahrheit und Recht entstehen, so daß die Menschen das Rechte reden.
Du, dein Wort ist (wie) der ferne Himmel, die verborgene Unterwelt, die niemand durchschaut.
Du, dein Wort, wer verstünde es, wer käme ihm gleich?

O Herr, im Himmel an Herrschaft, auf Erden an Herrlichkeit, unter den Göttern, deinen Brüdern, hast du keinen Rivalen.
König der Könige, erhabener, gegen dessen Befehl niemand ankommt, dem an Göttlichkeit kein Gott gleicht,
Wo dein gnädig Auge [hinblickt, ... da wird das Gebet[1]] erhört,
Wo du deinen Arm gnädig [ausstreckst, da ergreift er den Gefallenen[1].]
Herr, ... führst du im Himmel und auf Erden hinaus.
[. . . . .]
Deinen Tempel blicke gnädig an, deine [Stadt] blicke gnädig an!
Ur blicke gnädig an, Gischschirgal blicke gnädig an!

Deine geliebte Gemahlin, die gnadenreiche, „o Herr, beruhige dich!“ möge sie zu dir sagen!
Der Held, [der Sonnengott, ...] „o Herr beruhige dich!“ möge er zu dir sagen!
Die Igigi, [. . . . . . . „o Herr beruhige dich!“ mögen sie zu dir sagen!]
Die Anunnaki, [. . . . . . . „o Herr beruhige dich!“ mögen sie zu dir sagen!]

— — — — — — — — — — — — — —

4 Zeilen abgebrochen (einige weitere Götteranrufungen).

Die Götter Himmels [und der Erde], „Herr beruhige dich!“ mögen sie zu dir sagen.

Wegen seiner urgeschichtlichen und mythologischen Vorstellung interessant ist der Hymnus an den „Strom, der alles erschaffen hat“.

[1] Ergänzungen unsicher.

Texte: S. 1704 Rev., 82—9—18, 5311 Obv., beide veröff. King, Sev. Tabl., S. 201 u. 200; Transkr. u. Üb. ib. S. 128f. In beiden Fällen dient der Text als Einleitung verschiedener Beschwörungen.

O Strom, der du alles erschaffen hast,
Als dich gegraben hatten die großen Götter,
an deine Ufer setzten sie Gnade,
in dir hat Ea, der König der Wassertiefe, seinen Wohnsitz aufgeschlagen.
Eine Flut ohne gleichen schenkten sie dir!
Feuer und Zorn, Glanz und Schreck
haben Ea und Marduk dir verliehen.
Der das Recht der Menschheit spricht, bist du.
Mächtiger Strom! Erhabener Strom! Gerechter Strom!
(Es folgen Beschwörungsformeln.)

Zu den schönsten Erzeugnissen der ganzen babylonischen Literatur gehört folgendes Gebet an Marduk, das aus der Serie der „Handerhebungsgebete" stammt und neben inneren Vorzügen auch eine besonders sorgfältig durchgeführte metrische Struktur aufweist. Der Text[1] — nur semitisch erhalten — lautet in Zimmerns Übersetzung[2]:

Gewaltiger, Herrlicher, Herrscher von Eridu:
Hehrer, Erhabener Erstgeborener Nudimmuds!
Marduk, Weiser (?), der Egurra jauchzen macht!
Herr von Esagil, Helfer Babels;
Der Ezida liebt, Leben unversehrt erhält;
Fürst von Emachtila, der Gesundheit gedeihen läßt!
Schirm des Landes, der da hegt die zahlreichen Menschen;
Beherrscher aller Heiligtümer;
Dein Name ist überall im Munde der Menschen glückbringend!
Marduk, großer Herr, auf dein erhabenes Gebot
möge ich gesund und heil sein und so deine Gottheit verehren;
wie ich es wünsche, möge ich es erlangen!
Lege Wahrheit in meinen Mund;
laß gute Gedanken in meinem Herzen sein!
Trabant und Leibwächter mögen Gutes künden!
Mein Gott möge an meine Rechte treten;
meine Göttin möge an meine Linke treten;
ein Gott, der mich bewahrt, möge mir zur Seite stehen!
Gewähre doch Anrufen, Anhören und Erhören;
das Wort, womit ich anrufe, werde, sowie ich anrufe, erhört!
Marduk, großer Herr, schenke mir Leben;

[1] 4 R[2] 21 (Nr. 1 [C] Kol. III); (Hehn, Nr. 13).
[2] AO VII 3, S. 15f.

Leben meiner Seele befiehl!
vor dir fröhlich zu wandeln, daran möge ich mich sättigen!
Bel freue sich deiner, Ea jauchze dir zu;
Die Götter des Alls mögen dir huldigen,
Die großen Götter mögen dein Herz erfreuen!

§ 38. Psalmen, Klagelieder, Bußpsalmen.

Hier sollen diejenigen Texte zu kurzer Besprechung kommen, deren charakteristisches Merkmal in der Meditation des mit der Gottheit Redenden über seinen persönlichen Zustand liegt. Dieses Moment fehlt den oben besprochenen Hymnen und Gebeten vollständig und drückt den Texten, die es aufweisen, einen ganz eigenartigen Stempel auf. Streng genommen handelt es sich auch hier oft um „Gebete", insofern als der Mensch die Gottheit, der er sein Leid klagt, oft auch um Hilfe anruft; auch hymnologische Partien sind mit diesen Gedichten gelegentlich verflochten, doch sind diese Teile der Dichtungen nicht das Wesentliche, Charakteristische. Dazu kommt, daß sie ganz im Gegensatz zu den sonstigen Hymnen und Gebeten oft überhaupt nicht an einen bestimmten Gott gerichtet sind, oft beliebig diesem oder jenem Gott gegenüber — einmal heißt es ausdrücklich „Klagelied für jeglichen Gott" — gebraucht werden konnten. Speziell die Klagelieder und sogen. Bußpsalmen, die oft geradezu Bußgebete sind, heben sich auch schon äußerlich durch eigenartige Wendungen, die nur ihnen eigentümlich sind, von allen anderen Gebeten ab, und besonders fällt für die Sonderbehandlung dieser Stücke ins Gewicht, daß sie auch den Babyloniern als besondere Literaturgattung gegolten haben, für die eigene technische Bezeichnungen geprägt waren.

1. „Literarische Psalmen"

sind bisher in nur geringer Zahl bekannt geworden. Wir haben ein Recht, aus der Reihe der Klagelieder und Bußpsalmen „Literarische Psalmen" auszuscheiden, in Rücksicht auf den Umstand, daß diese letzteren keinerlei Beziehung zum praktischen Kultus verraten, während die ersteren durch innere und äußere Anzeichen ihren engen Zusammenhang mit dem gottesdienstlichen Gebrauch oder wenigstens mit der in diesem zum Ausdruck kommenden religiösen Anschauung bekunden. Wir haben es hier vielmehr offenbar mit rein literarisch zu wertenden Erzeugnissen zu tun, und zwar mit solchen, die nicht nur ursprünglich, sondern,

wie es scheint, für alle Zeiten als rein literarische Denkmäler betrachtet und überliefert und nie in den gottesdienstlichen Zusammenhang eingefügt worden sind.

Das eigenartigste und schönste dieser Lieder ist der unter der Bezeichnung Lied eines „leidenden Gerechten", und zwar eines Königs, bekannte Text K 2518 usw.[1] (vgl. K 3291, das einen Kommentar dazu darstellt). Dieser Text steht wegen der Schönheit seiner Sprache, der Tiefe seiner Gedanken, des sittlichen Ernstes, der ihn beherrscht, der Fülle der Ausdrucksmöglichkeiten für die düstere Grundstimmung des Ganzen, und nicht zum mindesten wegen der Reife religiöser Anschauung namentlich der ergreifenden Schlußworte, die, wie man meist annahm, die sichere Hoffnung einer Erlösung aussprechen, in hohem Ansehen, seitdem Zimmern ihn unserem Verständnis erschlossen hat.

Wir kennen ihn der Hauptsache nach aus einer für Assurbanipals Bibliothek gefertigten Abschrift; der obengenannte Kommentar dazu stammt aus derselben Quelle, was an sich schon beweist, daß der Text selbst viel älter sein muß, wenn man das im Hinblick auf die künstlerische und sittlich-religiöse Reife anzweifeln wollte. Ein weiterer Beweis für das wesentlich höhere Alter ist, daß ein bedeutend älteres Duplikat des Textes sich auch in der babylonischen Stadt Sippar gefunden hat.

Der Text ist als 2. Tafel einer Serie bezeichnet und es ist mit Jastrow anzunehmen, daß diese Serie nicht etwa eine Reihe verschiedener aus irgend einem Grund zusammengestellter Texte enthalten hat, sondern einen einheitlichen großen Text. Der Kommentar gibt uns die Möglichkeit an die Hand, wenigstens Teile der 1. und 3., vielleicht auch einer 4. Tafel wiederherzustellen. Größte Beachtung verdient auch Jastrows Vermutung, daß 4 R² 22 Nr. 2 einen Teil der 3. Tafel bildet, freilich aus einer ganz anderen Rezension — das Fragment ist zweisprachig überliefert. Bestätigt sich diese Vermutung, dann haben wir es in dem Texte nicht nur mit einem lyrischen Erguß, sondern mit einer Komposition größeren Stils, mit einer Art lehrhaftem Volksbuch zu tun, das, zunächst rein äußerlich angesehen, die Leiden und die schließliche Erlösung eines sagenhaften Königs Tabi-utul-Bel (vgl. Hommel, Grundriß S. 351) zum Gegenstand hat und in der Form der Darstellung die direkte Rede des Helden mit dem Referat des Erzählers abwechseln läßt.

Der ganze Text trug nach Ausweis der Unterschrift der 2. Tafel den Titel: „Ich will preisen den Herrn der Weisheit",

---

[1] Text in 4 R² 60* (Kommentar 5 R 47); zur Ergänzung dient neben dem Kommentar das Duplikat aus Sippar, Scheil, Fouilles à Sippar S. 150. Zur Übersetzung der 2. Tafel: Zimmern, KAT³ S. 385 ff.; AO VII, 3 S. 28 ff. Delitzsch, Babel und Bibel III, 54. Vgl. auch besonders die Behandlung des ganzen Textes von Jastrow, Religion II, 120 ff.



welche Worte wohl auch zugleich die Anfangszeile des Ganzen bildeten. Von der 1. Tafel sind durch den Kommentar nur wenige Zeilen am Schluß erhalten, in denen bereits der König sich in herzbeweglicher Klage ergeht. Das Zwischenglied zwischen dem Preislied des Eingangs und dieser Klage fehlt bis jetzt vollständig. Da die ganze Komposition von der Anschauung beherrscht ist, daß auch das Leiden des Gerechten zur Verherrlichung der Gottheit an ihm ausschlagen muß, so wäre eine für diesen Eingang vorauszusetzende theoretische Begründung dieser Anschauung von größtem religionsgeschichtlichem Interesse.

Die 2. Tafel ist fast vollständig erhalten und führt die Erzählung der Leidensgeschichte des Königs fort, hebt hervor, wie er sich strebend bemüht, wie er sich im Dienst der Götter verzehrt habe, ohne vor seinem Gott Gnade zu finden. Der Text der Tafel lautet[1]:

Ich gelangte zu (langem) Leben, über das (Lebens)ziel ging es hinaus.
Wo ich mich auch hinwende, da steht es schlimm, ja schlimm;
meine Drangsal nimmt überhand, mein Wohlergehen erblicke ich nicht.
Rief ich zu meinem Gott, so gewährte er mir nicht sein Antlitz,
5 flehte ich zu meiner Göttin, so erhob sich ihr Haupt nicht.
Der Wahrsager deutete nicht durch Wahrsagung die Zukunft,
durch eine Spende stellte der Seher mein Recht nicht her.
Ging ich den Orakelbefrager an, so ließ er mich nichts vernehmen,
der Zauberer löste nicht durch ein Zaubermittel meinen Bann.
10 Was für verkehrte Dinge in der Welt!

Blickte ich hinter mich, so verfolgte mich Mühsal.
Als ob ich eine Spende meinem Gott nicht dargebracht hätte,
oder bei der Mahlzeit meine Göttin nicht angerufen worden wäre,
mein Antlitz nicht niedergeschlagen, mein Fußfall nicht sichtbar gewesen wäre;
15 (wie einer) in dessen Munde stockten Gebet und Flehen;
(bei dem) der Gottestag aufhörte, der Festtag ausfiel;
der nachlässig war, auf (ihren) Ausspruch (?) nicht achtete;
(Gottes) Furcht und Verehrung seine Leute nicht lehrte;
der seinen Gott nicht rief, von dessen Speise er aß,
20 seine Göttin verließ, ein Schriftstück (?) ihr nicht brachte;
der den, der geehrt war, seinen Herrn, vergaß,

[1] Nach Zimmern AO VII.

den Namen seines mächtigen Gottes geringschätzig aussprach — so erschien ich.

Ich selbst aber dachte nur an Gebet und Flehen,
Gebet war meine Regel, Opfer meine Ordnung,
25 Der Tag der Gottesverehrung war meine Herzenslust,
der Tag der Nachfolge der Göttin war (mir) Gewinn und Reichtum;
Dem König (Bel?) zu huldigen, das war meine Freude,
auch ihm zu spielen, das war mir genehm.
Ich lehrte mein Land auf den Namen Gottes zu achten,
30 den Namen der Göttin zu ehren, unterwies ich meine Leute.
Die Verehrung des Königs machte ich riesen(?)gleich,
auch in der Ehrfurcht vor dem Palaste unterwies ich das Volk.

Wüßte ich doch, daß vor Gott solches wohlgefällig ist!
Was aber einem selbst gut erscheint, das ist bei Gott schlecht,
35 und was in sich verächtlich ist, das ist bei Gott gut.
Wer verstünde den Rat der Götter im Himmel,
den Plan Gottes, voll von Dunkelheit (?), wer ergründete ihn!
Wie verstünden den Weg eines Gottes die blöden Menschen

Der am Abend noch lebte, war am Morgen tot,
40 plötzlich ward er betrübt, eilends ward er zerschlagen;
im Augenblick singt und spielt er noch,
im Nu heult er wie ein Klagemann.
Tag und Nacht ändert sich ihr[1] Sinn.
Hungern sie, so gleichen sie einer Leiche,
45 sind sie satt, so wollen sie ihrem Gotte gleichkommen.
Geht's ihnen gut, so reden sie vom Aufsteigen zum Himmel,
sind sie im Kummer, so sprechen sie vom Hinabfahren zur Hölle.

(Fehlt ein gröseres Stück[2])

Zum Gefängnis ist mir das Haus geworden.
In die Fessel meines Fleisches sind meine Arme gelegt,
In meine eigenen Bande sind meine Füße geworfen.

(fehlt eine Zeile.)

Mit einer Peitsche hat er mich geschlagen, voll von . . . .,
20 mit seinem Stabe hat er mich durchbohrt, der Stich war gewaltig.
Den ganzen Tag verfolgt der Verfolger mich,
inmitten der Nacht läßt er nicht mich aufatmen einen Augenblick.

---

[1] Der Menschen.

[2] Schilderung des Leidenszustandes des Redenden, eingeleitet durch die Worte: „Ein böser Totengeist ist aus seinem Loche hervorgekommen“.

Durch Zerreißen (?) sind gesprengt meine Gelenke,
meine Gliedmaßen sind aufgelöst, sind . . . . .
15 In meinem Kote wälzte (?) ich mich wie ein Stier,
war begossen wie ein Schaf mit meinem Unrat.
Meine Fiebererscheinungen sind dem Zauberer unklar geblieben (?);
auch hat meine Vorzeichen der Wahrsager dunkel gelassen.
Nicht hat der Beschwörer meinen Krankheitszustand gut behandelt;
10 auch gab einen Endpunkt für mein Siechtum der Wahrsager nicht an.
Nicht half mir mein Gott, faßte mich nicht bei der Hand,
nicht erbarmte sich meiner eine Göttin, ging mir nicht zur Seite.

Geöffnet war (schon) der Sarg, man machte sich an meine Beisetzung (?);
bevor ich noch tot war, war die Wehklage um mich vollführt.
5 Mein ganzes Land rief: „Wie ist er übel zugerichtet!"
Da solches mein Feind hörte, erglänzte sein Angesicht,
meiner Feindin (?) verkündete man es, ihr (?) Sinn war heiter.

Ich weiß (aber) eine Zeit für meine ganze Familie,
da inmitten von Schutzgeistern ihre Göttlichkeit geehrt sein wird [1].

Die 3. Tafel scheint nach der erhaltenen ersten Zeile die Klage des Königs zunächst weiter zu führen:

Schwer lastet seine [2] Hand, nicht vermag ich sie zu tragen.

Ist, wie ich glaube, die von Jastrow vorgeschlagene Einfügung des Fragmentes 4 R² 22 Nr. 2 in der 3. Tafel berechtigt, so ist anzunehmen, daß ein Priester (?) nun seinerseits, teilweise die „Königsklage" rekapitulierend (vgl. oben Z. 15—10), das Leiden des Königs schildert:

---

[1] Die Übersetzung der beiden letzten Zeilen ist unsicher. Vielleicht ist an Stelle dieses tröstlichen Ausblickes in die glücklichere Zukunft ein Ausdruck der Verzweiflung zu lesen; das würde den Übergang zur folgenden Tafel erleichtern, dann würden die beiden letzten Zeilen einen Wunsch nach dem Ende des Leidens, vielleicht auch nach dem Tode ausdrücken. Jastrow übersetzt:
Wüßte ich schon den Tag, da mein Leid ein Ende nehme,
da inmmitten der Schutzgeister ich als ihre Gottheit geehrt werde.
Auf jeden Fall liegt in der letzten Zeile eine Anspielung auf die Vergottung des Königs bezw. seiner Familie.

[2] Des heimsuchenden Gottes.

. . . . Marduk hat es ihm angetan.
Des Tags Leid, des Nachts Unruhe,
sogar im Traum befällt ihn Schrecken
Der Wahrsager durch Wahrsagen nicht leitet er ihn,
der Befrager bei der Libation nichts eröffnet er ihm.
Zu seinem Leid kommt er in der Fessel nicht zur Ruhe.
Der Beschwörer durch seine Beschwörung schafft ihm keine Linderung.
Wie ein Rind wälzt er sich in seinem Kot (?),
Wie ein Schaf ist er begossen mit seinem Unrat.

Alsbald aber wendet sich das Leid des Königs. Aus den durch den Kommentar erhaltenen Zeilen der 3. (und 4.?) Tafel geht hervor, daß das Ganze, wie es mit einem Preislied begonnen hat, auch mit Lobgesang endet: Ein helfender Gott ließ die Sünden des königlichen Dulders „vom Wind davon tragen", und damit weicht auch alle Krankheit aus seinem Leibe, das Gehör wird ihm wieder geschenkt, die Brust, die „wie eine Flöte pfiff", geheilt, Speise und Trank kann er wieder zu sich nehmen, seine ganze Leibesgestalt erscheint verjüngt, „an dem göttlichen Strom, wo das Gericht der Menschen gehalten wird", ward ihm das „Sklavenmal abgewischt, die Sklavenkette abgenommen und in den Rachen des Löwen", der ihn verschlingen wollte, „hat Marduk Gebiß gelegt".

Der Text fordert eine Vergleichung mit dem Buch Hiob geradezu heraus. Das Rätsel des Leidens eines Frommen findet auch hier keine andere Lösung als die der schlechthinnigen Unterordnung des Menschen unter den Willen der Götter. In beiden Stücken hat der Anschauungskreis des tragischen Grundthemas eine ganz eigenartige Sprache ausgelöst, deren künstlerische Mittel allen, auch den intimsten Seelenregungen des Dichters vollkommenen Ausdruck ermöglichen und auch den Leser alle Stimmungen des Dulders, die dumpfe Verzweiflung, die stille Ergebung in das Unabänderliche, die belebende Hoffnung wie endlich den Jubel des Erlösten als seine eigene Erfahrung durchleben läßt.

In verschiedener Beziehung wäre es von größtem Interesse, wenn eine vollständige Rezension des ganzen Gedichtes uns auch einmal endgültige Klarheit über seine literarische Form bringen, wenn es sich bestätigen würde, daß das Thema vom „leidenden Gerechten" auch in Babylonien zu einem Volksbuch moralischer Tendenz verarbeitet worden ist, wie es ja auch beim Buch Hiob der Fall ist. Diese literarische Form wäre dann wohl ebenso

wie beim Buch Hiob eine sekundäre und es bliebe dabei die Wahrscheinlichkeit groß, daß der Grundstock des Ganzen, der Herzenserguß des leidenden Königs, ursprünglich eine literarisch durchaus selbständige Existenz geführt hat.

Möglicherweise ist die ganze Komposition auch gelegentlich zu dramatischer Vorführung gekommen, ähnlich wie die mimischen Darstellungen mythologischer Stücke im Rahmen des Festrituals. Doch läßt sich darüber noch nichts Sicheres ausmachen (vgl. oben S. 32 f.).

2. Klagelieder und Bußpsalmen.

Literatur: Im allgemeinen: H. Zimmern, Babylonische Bußpsalmen, Leipzig 1885 (= Assyriologische Bibliothek Bd. VI). Derselbe in KAT[3] S. 609—612. Bahr, Die babylonischen Bußpsalmen, Jastrow, Religion II, S. 1 ff. und Zimmern, AO VII, 3 S. 17 ff. geben zahlreiche Übersetzungsproben; besonders das Verhältnis zu den biblischen Psalmen wird erörtert von Caspari, Die Religion in den assyrisch-babylonischen Bußpsalmen 1903; Hehn, Sünde und Erlösung 1903; Köberle, Sünde und Gnade etc. S. 12 ff.; A. Jeremias, Monotheistische Strömungen.

Die Klagelieder und Bußpsalmen heben sich durch ihre eigenartige Struktur, ihre Sprache und ihren Inhalt deutlich von den anderen Erzeugnissen der babylonischen Literatur ab. Dazu kommt, daß schon die Babylonier sie durch spezielle technische Bezeichnungen von den übrigen Hymnen und Gebeten unterscheiden. Die wichtigsten dieser Bezeichnungen sind Er-Schem-ma = schigû chalchallati = „Flötenklagen“ und Er-Scha-Ku-Mal = schigû, taqribtu = „Klagelied zur Herzensberuhigung“. Mit der ersteren Gattung scheinen einige andere Spezies eng verwandt zu sein (vgl. Jastrow, S. 6, Anm. 2). Zur ersteren und den mit ihr verwandten Gattungen (behandelt von Jastrow, II, 1—65) gehören die in altbabylonischen — rein sumerischen — Niederschriften erhaltenen Texte CT XV, 10—23 und die überwiegende Mehrzahl der von Reisner, Babylonische Hymnen etc. nach Abschriften aus der griechischen Zeit publizierten Texte. Die Mehrzahl der Texte der zweiten Gattung ist von Zimmern, Babylonische Bußpsalmen, veröffentlicht und von Jastrow, Rel. II, S. 65 ff. behandelt.

Die äußere Klassifikation ist nur der Ausdruck bedeutsamer inhaltlicher Differenzen. Man kann in Kürze sagen, daß die der Er-Schem-ma- u. dergl. -Klasse angehörenden Texte Klagelieder allgemeineren Inhalts sind, während die anderen ein durchaus individuelles Gepräge tragen. Damit geht Hand in Hand, daß

die ersteren ganz unvergleichlich mehr schablonenhaft und konventionell gehalten sind, während die letzteren sich zur höchsten Höhe sittlichen Ernstes, religiöser Reife, poetischer Ausdrucksformen erheben, deren die babylonische Literatur überhaupt jemals fähig gewesen ist.

In den Er-scha-Ku-mal-Texten kommen persönliche Nöte, das Schuldbewußtsein des Individuums, das lähmende Gefühl der Gottverlassenheit zu ergreifendem Ausdruck. In den anderen sind unglückliche Ereignisse, die das ganze Land oder ganze Städte betroffen haben, Kriegsnöte, widrige Naturereignisse u. ä. der Gegenstand der Klage. Tritt in den ersteren der Betende meist in ein intimes Zwiegespräch mit seinem Gott, mit dem er sich innig verbunden weiß, oder von dem er sich schmerzvoll verlassen fühlt, so treten in den anderen ganze Legionen von Gottheiten auf den Plan, und nicht nur zahllose Götter, auch alle ihre Städte und Tempel werden beschworen, das Geschrei des Landes, das Seufzen der Kreatur zu hören und Abhilfe zu schaffen. Die Struktur dieser Klagelieder ist gleichwohl der Hauptsache nach in beiden Fällen die gleiche. Hier wie dort eröffnet eine hymnologische Einleitung das Ganze, folgt die Schilderung des Elends, die Bitte um Abhilfe. Auch die für diese ganze Klasse von Texten charakteristischen Formeln, wie „wie lange noch“, „das Herz möge sich beruhigen“, „verkünde Versöhnung“ u. a. kehren in allen Texten gleichmäßig wieder. Und doch unterscheiden sie sich gerade in der Art und Weise, wie diese allgemeinen Elemente des Klageliedtypus hier und dort zur Verwendung kommen, so stark, daß kaum einmal, auch nicht in den vielen Fällen, wo die Unterschriften keinen Anhaltspunkt geben, ein Zweifel bestehen kann, welcher Gattung ein Lied zugeschrieben werden muß. In den Er-Schem-ma-Liedern sind die hymnologischen Einleitungen ebenso wie die direkten Gebetsanrufungen meist zu langatmigen Litaneien ausgeartet, die für die Religionsgeschichte wohl wertvolle Fundgruben sind, die ästhetische Wirkung des Liedes aber schwer beeinträchtigen.

Der am tiefsten begründete Unterschied zwischen beiden Gattungen von Klageliedern liegt in der Veranlassung, die den Bittenden treibt, bei der Gottheit Hilfe zu suchen. Sind es dort äußere Nöte, die die Gesamtheit betrafen, und im großen und ganzen dem einzelnen nur in ihrer materiellen Wirkung empfindlich wurden, so waren es hier persönliche Angelegenheiten, die der

Betende mit seinem Gott abzumachen hatte. Auch wenn es nicht gerade das Bewußtsein der Sünde an sich war, wenn es sich auch hier wohl zumeist um körperliche, materiell spürbare Nöte gehandelt hat, so kommt doch in diesen Liedern zu ergreifendem Ausdruck, daß der Beter den letzten Grund seines Zustandes nicht außerhalb, sondern in sich selbst, in seinem Verschulden sucht, das den Zorn der Götter auf ihn gerichtet hat. Man darf sich freilich über die diesem Schuldgefühl zugrunde liegenden sittlichen Anschauungen keine ausschließlich von den uns in Fleisch und Blut übergegangenen Forderungen abgeleitete Vorstellungen machen. Die Verschuldung war sicherlich in vielen Fällen entweder grob-sittlicher oder noch häufiger kultischer Art — die geringste Abweichung von den peniblen Vorschriften des Rituals genügte ja, den Zorn der Götter heraufzubeschwören. Aber darauf kommt es hier gar nicht an. Welchen letzten Grund das Schuldbewußtsein auch immer gehabt haben mag, es kommt in einer Form zum Ausdruck, die reiner, rührender, ergreifender und wirkungsvoller auch die denkbar entwickeltsten sittlichen Vorstellungen nicht hervorbringen könnten.

Es ist nun eine fast wehmütig stimmende Beobachtung, daß auch so erhebende Zeugnisse einer tiefen sittlichen Empfindung gelegentlich eng verknüpft sind mit dem einfältigsten Hokuspokus des Beschwörungsformelkrams, wenn beispielsweise das schöne Gebet an Istar (Zimmern, AO VII 3, S. 19 ff.), das im Zusammenhang der Serie der „Handerhebungsgebete" überliefert ist, am Schlusse durch rituelle Anweisungen verunziert wird, wie die, daß man gewisse Formeln dreimal hersagen und dabei ja das Antlitz nicht rückwärts kehren soll. Die starre Form der kultischen Übung hat auch die Verfeinerung des sittlich-religiösen Empfindens, das reifende künstlerische Gefühl nicht zu sprengen vermocht.

Dieses eine Beispiel — es ließe sich leicht verdutzendfachen — predigt eindringlich, daß auch im alten Babylonien Religion und Religiosität zwei wesentlich verschiedene Dinge sind, die nicht mit einander verwechselt, ja nicht einmal mit einander verglichen werden dürfen. Es ist eine vollständige Verkennung und Verdrehung des wahren Sachverhaltes, wenn man die Vorstellungen von der babylonischen Religion einseitig auf Grund der — im Verhältnis zu den andersgearteten Zeugnissen spärlichen — Proben individueller religiöser Herzensergüsse beurteilt oder darstellt. Man darf diese Zeugnisse vielleicht überhaupt weniger als Proben

einer religiösen, denn als Proben einer allgemein menschlichen, künstlerischen, dichterischen Begabung ansehen und werten.

In bezug auf die Form der Überlieferung sei noch erwähnt, daß die Mehrzahl der Klagelieder zweisprachig, viele aber auch nur sumerisch oder nur semitisch erhalten sind. Für die mutmaßliche Entstehungszeit geben uns die altbabylonischen Rezensionen einen vorläufig festen Punkt, die letzten Jahrhunderte des 3. vorchristlichen Jahrtausends, an die Hand. Namentlich die Klagelieder allgemeinen Inhalts reizen durch ihre Anspielungen zu genaueren Fixierungsversuchen; doch ist der Spielraum meist zu weit, als daß sichere Resultate zu erhoffen wären.

Hervorzuheben ist noch, daß gerade in den Klageliedern die Form der Wechselrede — Priester und Büßer — beliebt ist (Beispiele bei Zimmern, AO VII, 3, S. 25 ff.). Die Texte dieser Art bilden die Brücke zu den Beschwörungstexten, denen sie auch innerlich nahe stehen, aus denen sich große Partien herausgreifen ließen, die durch geringe redaktionelle Änderungen zu Bußpsalmen — die sie vielleicht in manchen Fällen ursprünglich waren — umgestaltet werden könnten, wie umgekehrt auch die Mehrzahl der außerhalb dieses Zusammenhangs überlieferten Texte unmittelbar in den Zusammenhang des Beschwörungsrituals hineingedacht werden kann. Vgl. das oben über das Ineinandergreifen der literarischen Gattungen Bemerkte.

Indem für weitere Textproben auf die meisterhaften Übersetzungen Zimmerns (l. c. S. 17 ff.) und die erschöpfenden Mitteilungen bei Jastrow, Religion II, 1 ff., verwiesen wird, begnüge ich mich hier mit der Wiedergabe zweier Beispiele, die den Charakter der beiden Hauptgattungen des babylonischen Klageliedes veranschaulichen sollen.

1. Das instruktivste Beispiel für den Typus der Er-schemma-Lieder ist der große Text Reisner I (S. 130 ff.)[1]. Er ist erhalten in einer Abschrift aus griechischer Zeit und zweisprachig abgefaßt. Er zerfällt in drei Hauptteile. Dem ersten Hauptteil gehen zwei Verszeilen vorauf:

Die Hürde Bels klagt bitterlich,
Die Hürde, die Hürde Bels bitterlich —

die, wie so vielfach in den lyrischen Dichtungen der Babylonier, als Introduktion den Hauptinhalt des ganzen Stückes skizzieren

[1] Bearbeitet von Messerschmidt, Dissertation; Jastrow, Religion II, 13 ff. und z. T. von Zimmern, AO VII, S. 31.

und charakterisieren. Das Ganze ist ja ein Klagelied, das eine schwere Bedrängnis der Belstadt Nippur zum Inhalt hat. Der ganze erste Hauptteil ist sodann eine Apostrophe an Bel, dessen Macht über alles von ihm, dem Schöpfergott, Erschaffene gepriesen, auf den aber auch der Notstand im Lande zurückgeführt wird. Der zweite Hauptteil enthält die eigentliche Klage, die in Zimmerns Übersetzung folgendermaßen lautet:

O Herr des Landes, Bel, unerschütterlicher, wie lange will sich dein Herz nicht beruhigen?
Vater Bel, deine Augen, die da blicken, wie lange wollen sie sich nicht beruhigen?
Der du dein Haupt mit einem Tuch verhüllst, wie lange[1]?
Der du deinen Nacken in deinen Schoß legst[2], wie lange?
Der du dein Herz wie eine Tonne zudeckst, wie lange?
Gewaltiger, der du deine Finger in die Ohren steckst, wie lange?
O Vater Bel! Sie[3] sind überwältigt, sind vernichtet.
O Herr des Landes! Das Mutterschaf stößt ihr Lamm von sich, die Ziege ihr Zicklein.
Wie lange noch wird in deiner treuen Stadt die Mutter, die es geboren, ihr Kind von sich stoßen?
Das Weib des Helden die junge Tochter, ihr Kind, von sich stoßen?
[Die Gattin] ihren Gatten von sich stoßen?
[O Vater Bel!] Himmel und Erde sind niedergeworfen, Licht ist nicht vorhanden.
O Herr des Landes! Die Sonne geht über dem Lande glänzend nicht auf.
[O Vater] Bel! Der Mond geht über dem Lande leuchtend nicht auf.
Sonne und Mond gehen über dem Lande glänzend nicht auf.
O Vater Bel! Da du nach innen riefst, die Leute innen tötetest du;
O Herr des Landes! Da du nach außen riefst, die Leute außen tötetest du:
da du in die Täler riefst, mit Blut wurden sie angefüllt;
in das Innere des Landes riefst, zu Trümmerhügeln machtest du es.

Den letzten Teil bildet eine lange Litanei, in der Götter und Kultusstädte: Nippur, Sippar, Babylon, Borsippa samt ihren

---

[1] Erg.: will sich dein Herz nicht beruhigen?

[2] So wörtlich. Der Sinn ist, wie in der vorangehenden Zeile, daß Bel sein gnädiges Auge der Stadt nicht zuwendet.

[3] D. i. die Leute von Nippur.

Tempeln angerufen werden, „durch ihre Fürbitte das erzürnte Herz Bels zu besänftigen". Sie wird eingeleitet durch die Zeilen:

Herr, Bel, Himmel und Erde mögen dir Ruhe verschaffen!
Krieger, Marduk, Himmel und Erde mögen dir Ruhe verschaffen!
Herr des Landes, dein beschwertes Herz beruhige sich!
Um dein Herz zu beruhigen, mögen die Anunnaki betend vor dich hintreten,
Mögen die Anunnaki, das Erzeugnis Anus, betend vor dich hintreten,
Mögen die Anunnaki, das Erzeugnis der Antum, betend vor dich hintreten.
Vater Bel, deine Gemahlin Ninlil möge das Gebet dir verkünden.

Vierunddreißig weitere Götter werden angerufen, „das Gebet zu verkünden". Zum Beschluß werden die oben genannten Städte und ihre Tempel, die Bel als ihren Herrn und Hirten verehren, mit denselben Worten um ihre Fürbitte angegangen. Die Schlußzeile:

Der mit Klage Beladene kann die Klage nicht zurückhalten. —

entspricht in ihrer Stellung zur ganzen Komposition den einleitenden Zeilen. Vgl. die Einleitungs- und Schlußzeilen in dem Mondhymnus 4 R 9 (oben S. 129 ff.).

Die Litanei bildet einen mehr oder weniger großen Bestandteil fast aller Klagelieder. Ihre Bedeutung liegt auf der religionsgeschichtlichen Seite. Ihre Gleichförmigkeit ist für die ästhetische Wirkung dieser Lieder von großem Nachteil.

2. Als Probe eines „persönlichen" Klageliedes sei das schöne Lied 4 R 10 mitgeteilt[1]. Auch dieser Text, der sich in seiner sittlichen und religiösen Reife von den meisten ähnlichen Erzeugnissen der babylonischen Literatur unterscheidet, kann sich von der den Klage- und Bußliedern eigentümlichen Form der Litanei nicht völlig freimachen. Die Zahl der Gottheiten ist allerdings beschränkt, es ist in ihm nur von Gott und Göttin, vom bekannten und unbekannten Gott oder Göttin die Rede. Dieses Absehen von der Nennung einer bestimmten Gottheit kann, äußerlich angesehen, auch darin seinen Grund haben, daß das Lied, wie es sonst häufig zu beobachten ist, für jeden Gott beliebig verwendbar sein sollte. Daß das Lied im kultischen Gebrauch

---

[1] Übersetzt von Zimmern, KAT[3], 611 f.; AO VII, 3, S. 22 ff., vgl. auch Jeremias, Monotheistische Strömungen; Jastrow, Religion II, 100 ff.

so verstanden und so verwertet worden ist, beweist die Unterschrift „Klagelied für jedweden Gott". Doch beweist das nichts für die Vorstellung und Meinung des Dichters. Es läßt der ganze Anschauungskreis, der das Lied beherrscht, vielmehr die Möglichkeit als die näherliegende erscheinen, daß hier eine Ahnung von der ideellen Konzentration der göttlichen Macht zu einer solchen Formulierung des Gottesbegriffes geführt hat.

Das Lied lautet in Zimmerns Übersetzung:

Daß doch das Toben im Herzen des Herrn zur Ruhe komme!

Der Gott, den ich nicht kenne, zur Ruhe komme;
die Göttin, die ich nicht kenne, zur Ruhe komme!
Der Gott, den ich kenne, nicht kenne, zur Ruhe komme;
5 die Göttin, die ich kenne, nicht kenne, zur Ruhe komme!

Daß doch das Herz meines Gottes zur Ruhe komme;
das Herz meiner Göttin zur Ruhe komme!
Mein Gott und meine Göttin [zur Ruhe] komme!
Der Gott, der auf [mich zürnte, zur Ruhe] komme;
10 die Göttin, [die auf mich zürnte, zur Ruhe komme!]

Die Sünde, [die ich getan], kenne [ich nicht;]
den Frevel, [den ich getan], kenne [ich nicht].
Einen guten Namen [möge mein Gott nen]nen;
einen guten Namen [möge meine Göttin nen]nen!
15 Einen guten Namen [möge der Gott, den ich kenne, nicht kenne, aussprе]chen;
einen guten Namen [möge die Göttin, die ich kenne, nicht kenne, ausspre]chen!

Reine Speise [habe] ich [nicht] gegessen;
klares (?) Wasser [habe] ich [nicht] getrunken.
Vom Greuel meines Gottes habe ich ohne zu [wissen] gegessen;
20 auf Unflätiges für meine Göttin bin ich ohne zu wissen getreten.

O Herr, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen.
Mein Gott, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen;
meine Göttin, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen.
Gott, den ich kenne, nicht kenne, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen;
25 Göttin, die ich kenne, nicht kenne, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen.

Die Sünde, die ich getan, kenne ich nicht;
das Vergehen, das ich begangen, kenne ich nicht.
Den Greuel, den ich gegessen, kenne ich nicht;
das Unflätige, auf das ich getreten, kenne ich nicht.

30 Der Herr hat im Zorn seines Herzens mich böse angeblickt.
Der Gott hat im Grimm seines Herzens mich feindlich getroffen:
die Göttin hat auf mich gezürnt, einem Kranken mich gleich gemacht.
Der Gott, den ich kenne, nicht kenne, hat mich bedrängt;
die Göttin, die ich kenne, nicht kenne, hat mir Schmerz angetan.

35 Suchte ich nach Hilfe, so faßte mich niemand bei der Hand;
weinte ich, so kam man nicht an meine Seite.
Stoße ich Schreie aus, so hört niemand auf mich;
ich bin voll Schmerz, überwältigt, kann nicht aufblicken.
Zu meinem barmherzigen Gott wende ich mich, flehe ich laut;
40 die Füße meiner Göttin küsse ich, rühre sie an.

Zu dem Gott, den ich kenne, nicht kenne, [flehe ich] laut;
zu der Göttin, die ich kenne, nicht kenne, [flehe ich laut].
O Herr, bli[cke auf mich, nimm an mein Flehen; (?)]
o Göttin, bli[cke auf mich, nimm an mein Flehen! (?)]
45 Gott, den ich kenne, [nicht kenne, blicke auf mich, nimm an mein Flehen; (?)]
Göttin, die ich kenne, [nicht kenne, blicke auf mich, nimm an mein Flehen! (?)]

Wie lange, mein Gott, [soll dein Nacken abgewendet sein; (?)]
wie lange, meine Göttin, [soll dein Nacken abgewendet sein?]
Wie lange, Gott, den ich kenne, nicht kennne, [soll dein] Zorn [nicht aufhören?]
50 wie lange, Göttin, die ich kenne, nicht kenne, soll dein feindliches Herz n[icht] zur Ruhe kommen?

Die Menschen, da taub, verstehen nichts.
Die Menschen, soviele ihrer leben, was verständen sie?
Ob sie schlecht, ob sie gut handeln: nichts verstehn sie.

O Herr, deinen Knecht stürze nicht;
55 in Wasser des Schlammes geworfen, fasse ihn bei der Hand!
Die Sünde, die ich begangen, wandle in Gutes;
das Vergehen, das ich verübt, führe der Wind fort;
meine vielen Schlechtigkeiten zieh (mir) aus wie ein Kleid!

Mein Gott, sind meiner Sünden (auch) sieben mal sieben, so löse meine Sünden!
60 meine Göttin, sind meiner Sünden auch sieben mal sieben, so löse meine Sünden!
Gott, den ich kenne, nicht kenne, sind meiner Sünden (auch) sieben mal sieben, so löse meine Sünden;
Göttin, die ich kenne, nicht kenne, sind meiner Sünden (auch) sieben mal sieben, so löse meine Sünden!
Löse meine Sünden, so will ich dir huldigen!

Dein Herz, wie das Herz der Mutter, die mich geboren, komme zur Ruhe;

65 wie die Mutter, die mich geboren, der Vater, der mich gezeugt, komme es zur Ruhe!

Kap. 11: Beschwörungstexte.

§ 39. Allgemeines.

Literatur: In vielem auch heute noch nicht veraltet ist Lenormant, Die Magie der Chaldäer, 1879. Besonders siehe die Einleitungen zu Tallquist, Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû; Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion; Thompson, The Devils and evil spirits I u. II; Fossey, La magie assyrienne; sodann Zimmern, KAT³ S. 458 ff. 604 ff.; Jastrow, Religion I, S. 273 ff.; O. Weber, Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyrern (AO VII, 4).

Während im vorigen Kapitel diejenigen Texte zur Erörterung standen, die im letzten Grund überwiegend Äußerungen der individuellen Frömmigkeit waren, handelt es sich in den folgenden Kapiteln um die Erzeugnisse des offiziellen kultischen Bedürfnisses, um die klassischen Ausdrucksformen der anerkannten Staatsreligion. Diese wird durchaus beherrscht von Beschwörung und Wahrsagung und ist — in modernem Sinn gesprochen — aufgebaut auf einen Aberglauben von kaum zu überbietender Naivität. Daß es sich hier wirklich um wesentliche Elemente der offiziellen Staatsreligion handelt und nicht etwa um Ausgeburten der beschränkten, auf Irrwege geleiteten Vorstellungen ungebildeter Massen, was man vielleicht im Blick auf die im vorigen Kapitel behandelten religiösen Texte anzunehmen geneigt ist, das beweist der Umstand, daß die offiziellen Inschriften der Könige voll sind von Anspielungen auf Wahrsagerei und Beschwörungskünste; das beweist die große Menge von Korrespondenzen, in denen Könige und höchste Kronbeamte und Feldherren sich über die Resultate der von den öffentlich beamteten Astronomen und Astrologen, Wahrsagern und Zeichendeutern angestellten Befragungen unterrichten lassen, um ihre wichtigsten Unternehmungen nach ihnen einzurichten, das beweist schon äußerlich die ungeheure Menge der hier einschlägigen Literatur, die Assurbanipal für seine Bibliothek hat abschreiben lassen.

Die Zaubertexte wenden sich alle gegen die unheimlichen Mächte, die die Menschheit quälen und verfolgen, gegen die Dämonen und bösen Geister, jene Verderben bringenden Zwischenglieder zwischen der göttlichen Macht und der menschlichen Schwachheit, die wohl alles Unglück verschulden, wenn sie, ohne

Widerstand zu finden, sich austoben dürfen, deren Macht aber doch ihre Grenzen hat und gebrochen werden kann durch die priesterliche Beschwörung, durch wunderkräftige Worte und Zeremonien.

Die Gestalten dieser Geisterwelt sind so mannigfach als das Übel, das den Menschen plagt und peinigt, ja jedes Übel ist die Wirkung irgend einer speziellen dämonischen Macht: Kopfkrankheit, Fieber, Pest und Wahnsinn, die Schrecken der Nacht und die Gefahren des Tages — es gibt kein Übel, das den Menschen überfällt, das nicht von irgend einem Dämon ausginge.

Die wichtigsten Verkörperungen dieser unheimlichen Mächte sind folgende: Der Utukku, ein Totengeist; er lauert in der Wüste im Hinterhalt, oder wohnt im Gebirge, in Seen, auf Gottesäckern. Eng mit ihm verwandt ist der Ekimmu, die abgeschiedene Seele, die aus irgendeinem Grund keine Ruhe findet und rastlos und ruhelos über die Erde wandert. Er wendet sich vor allem gegen die, mit denen er auf Erden irgendwelche Gemeinschaft gehabt und die teil haben an der Schuld, die ihm den Zugang zu dem Ort der Toten verwehrt. Der Alû schweift umher in Ruinen und verlassenen Wohnstätten, liegt im Hinterhalt, bereit, sich auf jeden zu stürzen. Des Nachts schleicht er sich ein in die Kammern, raubt den Müden den Schlaf. Sein Antlitz ist furchtbar anzusehen, ohne Mund, Lippen, Ohren. Er ist erzeugt von der Dämonin Lilit und einem Menschen, sein Aussehen halb menschlich, halb teuflisch. Ihm gleicht der Gallû, der gleich den vorhergehenden in Stiergestalt erscheint, geschlechtslos ist, wie der Alû des Nachts durch die Straßen schlendert, alles unsicher machend. Lilu, Lilit und Ardat Lili sind — so wie übrigens auch alle bisher genannten — spezielle Sturmdämonen. Daneben kommen vor Rabisu, der „Kauerer", der stiergestaltige Schedu (auch Sturmdämon?), der weibliche Fieberdämon Labartu, der namentlich den kleinen Kindern gefährlich wird, die männlichen Fieberdämonen Labasu und Achchazu. Ein Dämon, der immer in den Aufzählungen wiederkehrt, wird schlechthin als ilu limnu, „böser Gott", bezeichnet und ist offenbar der Widerpart des persönlichen Schutzgottes. Namtaru ist der Bote der Unterweltsgöttin und wird speziell mit der Pest in Verbindung gebracht, Aschakku ist das zehrende Fieber, Dimetum der böse Fluch. Namentlich in den Ritualtafeln und Omina tritt der Sadiru, der „Bedränger" des Sünders, der redû, der „Verfolger", der scharabdû,

der „Verleumder“ hervor. Wie der „böse Gott“ als Gegenstück zum „Schutzgott“ erscheint, so ist ein böser Dämon mukil rêsch limuttim, „der (des Menschen) Haupt in böser Weise hält“, der Widerpart eines guten Geistes mukil rêsch damiktim, „der (des Menschen) Haupt in guter Weise hält“. (Auch der böse Dämon Schedu hat in dem gnädigen und bewahrenden Schedu sein Gegenstück.) Eine besondere Rolle spielt die Hexe (kaschschaptu und viele synonyme Ausdrücke), die als Spuckgeist der Nacht allerlei Zauber, Krankheit, böse Träume usw. anrichtet. Außer diesen gab es noch eine große Zahl anderer Dämonen, vgl. z. B. die Aufzählung bei Zimmern, Ritualtafeln Nr. 45, Z. 1—12 (S. 152f.) und die 14 in der Begleitung Nergals erscheinenden (meist Fieber-) Dämonen in dem Mythus von Nergal und Erischkigal, KB VI, 1, S. 77 und 79, vgl. oben S. 103 u. A. 1.

In diesem Gewirr von Kräften und Namen haben die babylonischen Priester offenbar selber nicht Ordnung zu halten vermocht. Sie lassen, was schon aus den oben beigefügten kurzen Erklärungen hervorgeht, die Wirkungskreise der einzelnen Dämonen sich nicht streng voneinander absondern, sondern recht häufig ineinander übergreifen. So kommt auch wohl der eine als Repräsentant der ganzen Dämonenwelt vor, so namentlich der Utukku, dessen Name ganz allgemein für Dämon gebraucht wurde. Der tiefere Grund für dieses Übergreifen der einzelnen Dämonen nach dem Wirkungskreis anderer, wie es in den Beschwörungen hervortritt, liegt wohl in der Verlegenheit, in der sich der Beschwörungspriester oft gegenüber der wahren Natur des zu beschwörenden Übels befand. Diese führte dazu, die Anrufungen auf alle möglichen Dämonen auszudehnen, in der Hoffnung, dann doch sicher auch den eigentlich schuldigen nicht zu übersehen.

Eine hervorragende Rolle spielen in den Beschwörungstexten die sog. „Sieben“, die als Zusammenfassung aller irgendwie wirksamen dämonischen Mächte erscheinen und infolgedessen auch alle Wirkungen der verschiedenen speziellen Kräfte auszuüben vermögen. In der Mythologie erscheinen diese „Sieben“ als Verkörperungen der Stürme, die dem Frühlingsäquinoktium vorangehen; ihre Wirkung fällt zeitlich zusammen mit der Unsichtbarkeit der Plejaden (vgl. oben S. 61) und sie sind wohl auch in dem Siebengestirn, das den Gott Nergal repräsentiert, wiederzu-

erkennen. Unwillkürlich denkt man bei ihnen auch an die „sieben Geister“ Luc. 11. 26.

Über die Gestaltungen der Dämonen in der bildenden Kunst vgl. Jastrow, Rel. II, S. 281 f.

Die Maßregeln, die zum Schutze der bösen Geister ergriffen worden sind, und die in den Zaubertexten eingehend beschrieben werden, sind in der Hauptsache folgende:

Um jeder Möglichkeit einer Wirkung der bösen Geister schon von vornherein zu begegnen, bediente man sich gewisser Vorbeugungsmittel, und zwar wurden an den Türen der Häuser mit Vorliebe verschiedene wunderwirkende Pflanzen oder Tafeln mit kurzen Beschwörungsformeln oder auch kleine Bilder von schützenden Gottheiten angebracht[1], oder namentlich Amulette mit schützenden Aufschriften am Leibe getragen (darüber vgl. unten S. 166). War aber das Unglück geschehen und der Mensch irgend einem bösen Dämon in die Falle gegangen, so daß er die Wirkung an seinem Leibe spürte, so mußte der Beschwörungspriester (aschipu), der allein im Besitz kräftiger Mittel und dem Dämon gewachsen war, um seine Mitwirkung angegangen werden. Die erste Rolle bei dem Beschwörungsritual spielt das gesprochene oder vielmehr nach ausdrücklicher Vorschrift „geflüsterte“ Wort, die Beschwörungsformel, deren es ungezählte gegeben haben muß, für jeden besonderen Fall. Die äußeren Mittel, die die Wirkung der geflüsterten Formel zu unterstützen berufen waren, waren je nach der Art des Leidens bezw. des dahinter steckenden Dämons sehr mannigfaltig. Am häufigsten tritt der Gebrauch „reinen Wassers“ auf, mit dem der Besessene besprengt wurde, vielleicht, um seine Reinigung anzudeuten, sicher aber auch, um die Gegenwart Eas, des stärksten und in besonderem Maße berufenen Schützers der leidenden Menschheit (vgl. das so häufig wiederkehrende Zwiegespräch zwischen Marduk und Ea, S. 161 f., das übrigens auch schon in den wenigen aus altbabylonischer Zeit stammenden Beschwörungstexten [CT IV, 8] vorkommt), dessen Rolle in der ganzen babylonischen Mythologie die des wohlwollenden Freundes der Bedrängten auch unter den Göttern

[1] Vgl. die Sitte mancher Gegenden, die Buchstaben C. M. B. (Caspar, Melchior, Balthasar) an die Türen zu schreiben. Die Juden hängen noch heutzutage Pflanzenbüschel (Aloe etc.) und gewisse Thoraverse in Kapseln verschlossen (mezûzôth) an den Türen auf.



ist, anzudeuten. Ein außerordentlich beliebtes Mittel war die Verbrennungszeremonie, nach der auch zwei große Serien von Beschwörungstexten ihren Namen erhalten haben (Maqlu und Schurpu). Die Zeremonie bestand darin, daß unter Begleitung von Beschwörungsformeln und unter Ausstoßung von Verwünschungen Bilder der Dämonen (namentlich der „Hexe") verbrannt wurden. Zugrunde liegt die Idee, daß an dem Dämon, dessen man nicht habhaft werden kann, das rechtskräftige Urteil in effigie vollstreckt wird.

Außerdem war es üblich, eine Schnur zu knoten und den Knoten zu lösen, oder Zweige der Dattelpalme über den Kranken zu halten, auch der Speichel diente als „Heilmittel" (Utukku III, Z. 110; vgl. Ev. Joh. 9, 6). Die Vernichtung des Dämons wurde auch gerne durch Abschälen einer Zwiebel, Verbrennung einer Dattel, einer Palmenrispe, eines Schaffelles, von Wolle, Pflanzensamen u. a. angedeutet usw. usw.

Keineswegs gleichgültig war die Zeit, zu der die Beschwörung vorgenommen wurde; besonders bevorzugt ist die Zeit der Morgendämmerung, die 3. Nachtwache, aber auch Abend und Mitternacht sind ausdrücklich vorgeschriebene Beschwörungszeiten.

Indem für weitere Einzelheiten auf die eingangs erwähnte Literatur und die im folgenden gegebenen Textproben verwiesen wird, sei noch in Kürze das mutmaßliche Alter und die Überlieferungsform der Beschwörungstexte besprochen. Es wurde schon hervorgehoben, daß die Texte dieser Art den verhältnismäßig größten Teil der Bibliothek Assurbanipals bilden, also in Abschriften aus der Mitte des 7. Jahrhunderts auf uns gekommen sind. Damit ist für ihr Alter so wenig gewonnen wie mit der gleichen Tatsache bei den epischen und lyrischen Stücken. Glücklicherweise haben wir aber auch hier in einigen Texten, die aus der Hammurabizeit stammen (CT IV, 3. 4. 8), den unanfechtbaren Beweis für die an sich selbstverständliche Tatsache, daß die Beschwörungstexte außerordentlich alt sein müssen. Im einzelnen bleiben natürlich auch hier viele Möglichkeiten offen. Sicherlich ist das Beschwörungsmaterial zu verschiedenen Zeiten ergänzt und erweitert worden, je nach den Bedürfnissen des praktischen Gebrauchs. Anhaltspunkte, jüngere von älteren Bestandteilen zu scheiden, fehlen vollständig. Solche liegen auch nicht vor in der Sprache dieser Texte, die zumeist zweisprachig überliefert

sind. Hervorgehoben muß aber werden, daß das Sumerische in ihnen nicht das des Emesal-Dialektes ist, in dem die Mehrzahl der Bußpsalmen und ähnliche Stücke abgefaßt sind. Während die überwiegende Mehrzahl der Beschwörungstexte zweisprachig ist, gibt es doch ganze Serien, wie die sogen. Maqlu-Serie und die Labartu-Texte, die durchaus semitisch abgefaßt sind; unter den Schurpu-Tafeln dagegen sind einzelne ganz semitisch, andere rein sumerisch, wieder andere zweisprachig überliefert. Diese Differenzen dürften wohl lediglich auf Zufälligkeiten und die Launen des Schatzgräberglückes zurückzuführen sein und durch neue Funde wesentlich verschoben werden. Aus allgemeinen Erwägungen wird anzunehmen sein, daß die ganze Beschwörungsliteratur im letzten Grund eher ein Erzeugnis des sumerischen, als des semitischen Geistes ist, wie ja überhaupt die Grundelemente der offiziellen Staatsreligion als Erbstück der vorsemitischen Vergangenheit des Zweistromlandes anzusehen sind und den Semiten ursprünglich fremdartig waren. Doch ist unumwunden zuzugeben, daß derartige Erörterungen heute und so lange lediglich theoretischen Wert oder Unwert haben, als die Durcharbeitung des gesamten religionsgeschichtlichen Materials sich im wesentlichen auf die philologischen Vorarbeiten beschränkt, beschränken muß.

Auch in den Beschwörungstexten finden sich zahlreiche metrische Stücke. Man hat geglaubt, darin einen Beweis für original-semitische Abfassung dieser Texte sehen zu müssen, und weiterhin daraus den Schluß gezogen, daß die beigegebenen sumerischen Rezensionen Rückübersetzungen aus dem Semitischen seien. Diese Schlußfolgerungen sind keineswegs notwendig und beweisen jedenfalls im allgemeinen nichts für die Frage, ob die sumerische oder die semitische Rezension die originale ist, wenn auch zugegeben werden muß, daß bei Beschwörungstexten wie bei Hymnen und Gebeten die sumerische Zeile manchmal offenkundig sekundär ist. Bei diesen Fragen sind immer die Zufälligkeiten der Überlieferung im Auge zu behalten und vor allem die Tatsache, daß wir die meisten Texte ja nicht in der Gestalt kennen, in der sie als Gebrauchsexemplare den kultischen Bedürfnissen dienten. Die „Ausgaben“, die wir besitzen, sind wohl nie Gebrauchsexemplare eines Tempels gewesen, sondern als Literaturstücke für die königliche Bibliothek hergestellt worden. Entschieden können diese Fragen erst dann werden, wenn wir die tatsächlichen, in praktischem Gebrauch gewesenen Tempel-

agenden besitzen; bis dahin sprechen allgemeine Erwägungen dafür, daß die Orginalsprache der Beschwörungsformeln in der Hauptsache die sumerische, in einzelnen Fällen aber wohl auch die babylonisch-semitische gewesen ist.

Metrische Stücke finden sich vornehmlich in der fast durchaus semitisch überlieferten Maqlu-Serie und in den Labartu-Texten, gelegentlich auch in den Schurputafeln. Das hier gebräuchliche Metrum ist das auch sonst übliche der meist hemistichischen Zeilen, die oft zu Perioden oder Strophen von verschiedenem Umfang vereinigt sind. Die Zahl der Hebungen ist aber keineswegs einheitlich. Es wechseln Verse mit vier, fünf und sechs Hebungen in den Formen 2 + 2, 2 + 3, 3 + 2, 3 + 3, 2 + 2 + 2.

§ 40. Die Handerhebungsgebete.

Text mit Transkr. u. Übers. bei King, Babylonian magic and sorcery, 1896. Dazu noch das besonders schöne Gebet an Istar: King, Sev. Tablets II, 75 ff. I, 222 ff., übersetzt auch von Zimmern, AO VII, 3 S. 19 ff., Delitzsch, Babel und Bibel III, 65 ff.

Unter den Sammlungen der Bibliothek Assurbanipals befindet sich eine große Zahl von Texten, die durch eine gemeinsame Signatur

„Gebet. Handerhebung zu dem Gott . . . . .“

schon äußerlich als zu einer einheitlichen Gruppe gehörig sich erweisen. Sie bilden, ähnlich wie die Labartu-Texte keine Serie numerierter Tafeln; ihre Zusammengehörigkeit ist aber außer durch die zitierte Stichzeile durch charakteristische Formeln, durch Schrift und Anordnung des Textes gesichert. Daß sie ursprünglich auch in einer bestimmten Reihenfolge gruppiert waren, geht aus den Stichzeilen hervor, die, wie bei den Serientexten, den Anfang der nächsten Tafel angeben. Möglicherweise liegen in den Katalogen K 2832 + K 6680 und 4 R 53 III, 44—IV, 28 Verzeichnisse von Handerhebungsgebeten vor, da einige Stichzeilen zu solchen stimmen. Da aber andere differieren und wiederum einige Stichzeilen von den Anfangszeilen der entsprechenden Texte abweichen, muß angenommen werden, daß auch hier verschiedene „Ausgaben“ vorgelegen haben, die bei den Abschriften für Assurbanipals Bibliothek untereinandergebracht worden sind. Einzelne besonders beliebte Gebete und Beschwörungsformeln tauchen innerhalb der babylonischen Literatur in verschiedener Gestalt auf, für den jeweiligen Zweck neu redigiert (vgl. King, l. c., S. XX).

Einige dieser Texte gehören Serien an, so King Nr. 1 der Serie Bit rim-ki; King Nr. 48 bildet den 8. Teil von Bit-Salami, King Nr. 30 die 134. Tafel einer Serie, deren Name leider abgebrochen ist[1].

Die Texte sind durchweg semitisch überliefert.

Das Metrum ist in einigen Fällen auch durch die Gruppierung der Zeichen im Original ausgedrückt, was aber nicht streng durchgeführt ist, so ist K 155 (King Nr. 1) wohl genau abgeteilt, nicht aber die Duplikate dieses Textes. Wie auch sonst in der Mehrzahl ähnlicher Texte, ist bei den Handerhebungsgebeten das in der Regel vierteilige Metrum keineswegs streng durchgeführt.

Die Handerhebungsgebete zeigen ein festes Schema. Sie bestehen 1. aus einer Einleitung: Name und Preis der angerufenen Gottheit; 2. Klage und Bitte des Betenden; 3. Schluß-Doxologie. Daran schließt sich die Signaturzeile, der oft noch kürzere oder längere rituelle Anweisungen folgen. Von bestimmten Formeln, die in den meisten Texten wiederkehren, ist hervorzuheben die Einführung des Betenden, die meist erfolgt durch die Worte:

> Ich, N. N., Sohn des N. N., dein Knecht.

Häufig wird die Veranlassung zur Klage in Zusammenhang gebracht mit einer Mondfinsternis:

> In dem Ungemach einer Mondfinsternis, die in dem und dem Monat, an dem und dem Tage eingetreten, in dem Ungemach der (bösen) Mächte und schlimmen, unheilvollen Vorzeichen, die in meinem Palaste und in meinem Lande sind . . . .

Diese Bestandteile sind wohl charakteristisch für die Sammlung dieser Gattung von Texten. Sie erweisen sich aber als fremdartige Bestandteile innerhalb der Gebete selbst, die sicherlich, wenigstens teilweise, ohne sie, selbständig existiert haben. Es ist hier, wie auch sonst innerhalb der babylonischen Literatur, der Fall zu beobachten, daß vorhandene alte Texte irgendeinem besonderen Zwecke angepaßt worden sind. Zweifellos sind gelegentlich auch Gebete speziell für den vorliegenden Zweck gedichtet worden, wenn wir es auch im einzelnen nicht mehr nachweisen können. Wenn z. B. Gebete mit den Namen bestimmter Persönlichkeiten verknüpft werden, so beweist das für

[1] Diese Serie braucht nicht lauter Handerhebungsgebete enthalten zu haben. Für die Aufnahme dieses Textes in die Serie können auch andere Gesichtspunkte maßgebend gewesen sein.



ihre Entstehung gar nichts. So ist K. 223, ein Gebet Assurbanipals an Ninib, ein Auszug aus dem größeren Gebet King Nr. 2, das den Namen des Königs nicht enthält. Dies ist ein praktisches Beispiel[1] für die Benutzung der Gebete. Aus der ganzen Sammlung konnte sich jeder das seinen persönlichen Verhältnissen am meisten entsprechende auswählen, seinen Namen einsetzen und es vom Priester zur Abhilfe seiner Not rezitieren lassen.

Die Handerhebungsgebete sind an die verschiedensten Gottheiten gerichtet. Auf einigen Tafeln sind Gebete an verschiedene Götter vereinigt, was lediglich auf die Überlieferung und die Anordnung der priesterlichen „Herausgeber" dieser Gebetssammlungen zurückgeht. Die Differenzen in den Zusammenstellungen auf den Duplikaten lassen auf verschiedene vorliegende Sammlungen, Editionen, schließen. Die Mehrzahl der erhaltenen Gebete sind an Marduk gerichtet (10), an Istar und Sin wenden sich 7 bezw. 6, andere an Samas, Nebo, Taschmetu, Adad, Nergal, Ba-u, Damkina u. a., einzelne sind auch an göttliche Sterne wie Sibziana, Kaksidi u. a. gerichtet. Es liegt nahe, anzunehmen, daß die Möglichkeit bestand, daß jeder Bedrängte sich an seinen speziellen Schutzgott wenden konnte, und daß die Tempelarchive für alle eintretenden Bedürfnisse entsprechende Gebete enthielten.

Die Gebete selbst unterscheiden sich, abgesehen von den besprochenen besonderen Zutaten, nicht von den andern Gebeten der religiösen Literatur, über die man § 37 vergleiche. Das oben S. 132 f. mitgeteilte Gebet stammt aus dieser Serie. Weitere Beispiele siehe bei Zimmern, AO VII, 3, und Jastrow, Rel. I, S. 440. 445. 446. 448 und öfter.

Auch äußerlich von den Gebeten getrennt sind die rituellen Anweisungen, die vielen von den Handerhebungsgebeten angefügt und durch die Worte: Kikittû-schu, d. i. „sein Ritual" eingeleitet sind. Diese Vorschriften über Ausführung spezieller Zeremonien und Beobachtungen differieren sehr stark nach Inhalt und Umfang. Sie beschränken sich oft auf kurze Andeutungen, geben aber auch gelegentlich genau ausgeführte Einzelvorschriften. Auch hier kehren die üblichen Requisiten des Beschwörungsrituals wieder: reines Wasser, Öl, Räucherwerk, geknotete Schnur,

---

[1] Ganz ähnlich liegt der Fall bei der Mardukhymne 4 R 18 Nr. 2 und BE 13420 (Weißbach, Miscellen Nr. 13).



Libationen von Wasser, Honig, Dickmilch, Opfergaben wie Datteln, Knoblauch, Kräuter, Gold etc. Einzelne Gebete sind des Nachts, an besonderen Tagen, bei bestimmten Mondphasen, Windrichtungen etc. vorzunehmen.

§ 41. Die Beschwörungsserie „Maqlû“.

Laut Unterschrift des Duplikats 82—5—22, 588 auch nach den Anfangsworten (wie Enuma elisch) Serie „Alsikunuschi ilani muschiti“, d. h. „Ich rufe zu euch, ihr Götter der Nacht“, genannt, berührt sich inhaltlich vielfach mit der Serie „Schurpu“; wie diese hat sie von der symbolischen Handlung des Verbrennens, die eine wichtige Rolle in ihr spielt, ihren gewöhnlichen Namen.

Literatur: Gesamtausgabe mit Einleitung, Transkr., Übers., Kommentar u. Originaltexten: Tallquist, Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû, Leipzig 1895. Nachträge von Weißbach in BA IV, 155ff.; vgl. auch Jastrow, Religion I, S. 302 ff.

Die Serie besteht aus 8 Tafeln, von denen die erste ca. 150, alle übrigen ca. 200 Zeilen hatten. Die 1. Tafel ist fast vollständig erhalten, auch von der umfangreichsten, über 220 Zeilen enthaltenden 2. Tafel fehlt nur wenig, von der 3.—5. Tafel fehlen je etwa 40—50 Zeilen, noch mehr von der 6., von der 7. ca. 40 Zeilen, während von der 8. Tafel kaum die Hälfte erhalten ist. Im ganzen also fehlen von den ursprünglich ca. 1500 Zeilen der Serie etwa 300. Doch besteht auch hier die Hoffnung, daß es, wie bei der Serie „Schurpu“, gelingt, im Laufe der Zeit noch weitere Bruchstücke aus Assurbanipals Bibliothek und anderen Sammlungen als zur Serie gehörig zu erweisen.

Der bisher zusammengestellte Text entstammt zum größten Teil der Bibliothek Assurbanipals, für welche er, wie aus textkritischen Erwägungen wahrscheinlich[1], von babylonischen Tempelexemplaren abgeschrieben worden ist. Ein Fragment aber entstammt laut Unterschrift babylonischem Privatbesitz und unterscheidet sich von allen anderen wesentlich auch dadurch, daß es nicht den Seriennamen „Maqlu“, sondern die Anfangszeile der ganzen Serie als Etikette führt. Hier liegt also mit Sicherheit eine besondere Redaktion vor. Aber auch unter den Fragmenten aus Assurbanipals Bibliothek lassen sich aus formalen Gründen wenigstens drei, vielleicht auch vier verschiedene Redaktionen nachweisen. Man kann aus diesen Tatsachen wohl mit Recht auf die Beliebtheit der Maqlu-Serie schließen.

Die uns erhaltenen Redaktionen der Serie sind durchaus

[1] Vgl. Tallquist, S. 12 A. 2.

einsprachig gehalten und sogar zum allergrößten Teil rein phonetisch geschrieben. Das schließt natürlich nicht aus, daß auch eine zweisprachige Überlieferung vorhanden war und daß sie überhaupt ursprünglich auf sumerische Originale zurückgeht, wie ja auch der Inhalt mit seinem Zauber- und Hexenspuck ihre sumerische Herkunft deutlich erkennen läßt. Andererseits aber ist nicht zu verkennen, daß die Maqlu-Serie gegenüber anderen Beschwörungstexten, namentlich den Utukki, Aschakki usw., einen ungleich sympathischeren Eindruck erweckt durch das Überwiegen der Form des direkten Gebetes, das oft eine bemerkenswerte Höhe der religiösen Vorstellung bekundet. Wenn man sich außerdem gegenwärtig hält, daß in diesen Gebeten vielfach die Terminologie des Rechtslebens angewendet wird, indem der Feuergott zum Richter aufgerufen wird, dem Hexengesindel den Prozeß zu machen, so wird man genötigt sein, die Entstehung der Serie Maqlu in eine Zeit zu versetzen, in der die Formelsprache des Rechtslebens nicht nur fertig ausgebildet, sondern auch weiten Kreisen geläufig oder wenigstens verständlich war.

Die Serie enthält eine Sammlung von mindestens achtzig einzelnen Beschwörungsformeln mancherlei Art. Von anderen ähnlichen Sammlungen unterscheidet sie sich durch die Objekte, wie auch durch die gegen sie angerufenen Gottheiten. Die zu Beschwörenden sind die Zauberer oder Hexenmeister und Zauberinnen oder Hexen (kaschschapu, kaschschaptu und synonyme Ausdrücke). Sie gelten als die Spuckgeister der Nacht, Erreger von Krankheiten, Unfällen, bösen Träumen, Verleumdungen, überhaupt als Urheber aller gemütlichen Beunruhigung, es wird aber auch gelegentlich jegliches Ungemach auf sie zurückgeführt:

> Das Leid, die Angst, die Zerschneidung und Zerknirschung des Herzens,
> Den Schreck, die Drangsal, die Not

bringen sie über den Menschen (V, 75f.).

III, 105ff. ruft der Priester im Namen des Heilung Suchenden der Hexe zu:

> O du, die du mich behext hast,
> O du, die du mich umgebracht,
> O du, die du mich bezaubert,
> O du, die du mich zu Boden geworfen,
> O du, die du mich gefangen genommen,
> O du, die du mich niedergedrückt,
> O du, die du mich zugrunde gerichtet,

O du, die du mich gebannt,
O du, die du mich gebunden,
O du, die du mich ermüdet hast,
Du hast mir entfremdet meinen Gott und meine Göttin,
Du hast mir entfremdet Vater (?), Mutter (?), Bruder, Schwester, Freund, Genossen, Dienerschaft.

Eine bewegliche Klage enthält die Einleitung der ganzen Serie:

Ich rufe zu euch, Götter der Nacht,
mit euch rufe ich zu der Nacht, der verhüllten Braut,
ich rufe des Abends, um Mitternacht, des Morgens.
Weil die Zauberin mich bezaubert hat,
die Hexe mich gebannt hat,
schreien mein Gott und meine Göttin über mir.
An meiner Krankheit (?) leide ich, ich,
aufrecht stehe ich, nicht lege ich mich nieder Tag und Nacht.
Mit . . . . haben sie meinen Mund angefüllt,
mit upuntu-Kraut haben sie meinen Mund zugestopft.
Mein Trinkwasser haben sie wenig gemacht;
mein Spiel ist Wehklage, meine Freude ist Trauer.
Tretet auf, ihr großen Götter, höret meine Klage!
Schaffet mir Recht, nehmt Kenntnis von meinem Wandel!
Ich habe angefertigt ein Bild meines Zauberers und meiner Zauberin,
meines Hexenmeisters und meiner Hexe.
Ich habe mich vor euch niedergelegt und bringe meine Klage vor;
weil sie Böses getan, auf Unziemliches bedacht war,
soll sie (die Hexe) sterben, ich aber möge am Leben bleiben!
Ihr Zauber, ihre Hexerei, ihr Spuck möge gelöst werden!

(Es folgt die Bitte, daß der Bedrängte mit Hilfe von allerlei Kräutern vom Banne gelöst und gereinigt werde.)

Unter den im Eingang angerufenen „Göttern der Nacht“ sind die Lichtgötter gemeint, deren Bestimmung es ist, gegen die Finsternis samt allem Gesindel, das unter ihrem Schutz sein Unwesen treibt, anzukämpfen. So ist es in den weiteren Beschwörungen vor allem der Feuergott, Gibil, selbst, der gegen die Zauberer und Hexen angerufen wird, aber auch Nusku und Samas. Zur Unterstützung der Beschwörung wird Marduk, der „Großmagier der Götter“, angerufen.

Die Formel, unter der Gibil zitiert wird, ist dieselbe, mit der im Rechtsleben die Entscheidung des Richters angerufen wird:

Zu dir (Gibil) rufe ich, wie zu Samas, dem Richter;
schaffe mir Recht, laß Entscheidung ergehen.

Die Strafe, die den Zauberer und die Hexe trifft, ist die Verbrennung in effigie, die gleichzeitig der symbolische Ausdruck

ist für die Befreiung des Geplagten von dem auf ihm lastenden Bann.

Die zweite Tafel gibt nach jeder Beschwörung rituelle Vorschriften, zunächst über die Rezitation der Formel. Sie soll im Flüsterton geschehen, dann aber soll ein Bild der Hexe oder des Zauberers bereit gehalten werden, und zwar werden 10 Arten solcher Bilder nach den Herstellungsstoffen unterschieden: Wachs, „Bronze der Erde des Flußgottes“, gewöhnliche Bronze, Honig, Ton, Erdpech, Sesammehl, „Erdpech, das mit Gips übergossen ist“, „Ton, der mit Wachs übergossen ist“, Binu- und Zedernholz. Jede Beschwörungszeremonie endet dann mit der Verbrennung der Unholde in effigie, eine dabei gesprochene Formel ist uns am Schlusse der 1. Tafel erhalten:

Ich (der Priester) erhebe die Fackel, ihre Bilder verbrenne ich,
die Bilder des Utukku, Schedu, Rabiçu, Ekimmu,
Labartu, Labasu, Achchazu,
des Lilu, der Lilitu, der Ardat Lili
und alles Übels, das die Menschheit erfaßt.
Erbebet, schmelzet, schwindet hin!
Euer Rauch steige empor zum Himmel,
Eure . . . . . . verdunkle (?) die Sonne,
Es hemme eure . . . . . der Sohn Eas[1], der Großmagier.

§ 42. Die Beschwörungstafeln „Schurpu“.

Die Serie bestand aus ursprünglich 9 (? vgl. die Unterschrift der 9. Tafel) Tafeln. Sie enthält eine Sammlung von Beschwörungen, denen eine symbolische kultische Handlung, die mit Verbrennen (Schurpu) endigt, gemeinsam ist. Inhaltlich sind sie recht verschiedener Natur. Meist handelt es sich um einen Kranken oder Betrübten, dessen Leiden beschworen werden sollen. Auch spielt die mutmaßliche Vorgeschichte seiner Bedrängnis eine große Rolle. Die Möglichkeiten, die als Ursache erwogen werden, gönnen uns gleichzeitig einen tiefen Einblick in die sittlichen Vorstellungen der Babylonier.

Über die gerade in der Schurpu-Serie häufig zur Anwendung kommende metrische Form s. oben S. 152 f.

Tafel II mit 191, III mit 165, IV mit 87 und VIII mit 73 Zeilen sind durchaus semitisch, von Tafel V/VI sind Z. 1—59, 144—172 zweisprachig, 60—143, 173—199 semitisch abgefaßt. Eine Überlieferung läßt mit Z. 60 eine neue, die sechste, Tafel beginnen. Tafel VII mit 96 Zeilen ist ganz zweisprachig, Tafel IX mit 119 Zeilen ist ganz sumerisch abgefaßt bzw. überliefert.

Die ganze Serie entstammt aus der Bibliothek Assurbanipals und ist fast vollständig wieder hergestellt. Der Text ist in Autographie mit-

[1] D. i. Marduk.

geteilt von H. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion, Tafel I—XIX und Nachträge, Tafel LXXII—LXXIX. Transkr. u. Übers. ebenda S. 1—51; vgl. auch Jastrow, Rel. I S. 321 ff.

Inhaltsübersicht: Tafel I scheint bisher noch völlig unbekannt, wenn nicht die Fragmente K 2096 und Rm 542 (Zimmern pl. LXXII) hierher gehören.

Tafel II. Die Einleitung Z. 1—4 gibt kurz an, für welche Fälle die Beschwörung anzuwenden ist.

Z. 5—82 enthält eine endlose Reihe von Fragen nach der Ursache des zu beschwörenden Leidens:

Hat er seinen Gott beleidigt, seine Göttin beleidigt?
Hat er Vater und Sohn entzweit, Sohn und Vater entzweit?
Hat er einen Gefangenen nicht frei gelassen, einen Gebundenen nicht gelöst?
Ist's etwa eine Sünde wider einen Gott, ein Vergehen wider eine Göttin?
Hat er Vater und Mutter verachtet, die ältere Schwester beleidigt?
Hat er seines Nächsten Haus betreten, seines Nächsten Weib sich genaht,
seines Nächsten Blut vergossen, seines Nächsten Kleid geraubt?
War er mit dem Munde aufrichtig, im Herzen falsch?
Mit dem Munde voller Ja, im Herzen voller Nein?

Z. 85—104 besagt: wodurch er auch immer gebannt ist, er soll gelöst werden. [Aber er muß sein Gewissen erforschen, um dem Grund seines Leidens auf die Spur zu kommen.]

Z. 105—129 zählt die Gelegenheiten auf, wo der Kranke nach den Gründen des Leidens „forscht"; überall und immer tut er es, ob er zu Hause oder draußen, bei der Arbeit oder Ruhe ist.

Z. 130—191 werden in Form einer Litanei die verschiedensten Götter, Tempel und Tempelstädte angerufen, den Bann zu lösen:

Bel löse, der König, Schöpfer des Alls;
Belit löse, die Königin von E-Ki-ur (ein Tempel);
E-Ki-ur löse, das Heiligtum der Frau;
u. s. w.

Tafel III enthält auf 165 fast völlig erhaltenen Zeilen lediglich eine Unmasse von Beispielen dafür, daß Marduk, der Priester unter den Göttern, „Bann jeder Art, der einen Menschen, ein Kind seines Gottes, befällt", löst.

z. B. Bann durch Vater und Mutter, der jemanden befällt, löst er,
Bann durch Großvater, Bann durch Großmutter löst er,

Bann durch Bruder und Schwester löst er.
u. s. w.

Tafel IV. Z. 1—34 enthält eine Litanei auf die Macht Marduks:

Den Kranken zu heilen . . . . vermagst du,
den Lahmen aufzurichten . . . . . . vermagst du,
dem Schwachen aufzuhelfen . . . . . . vermagst du,
u. s. w.

Z. 35—67: Anrufung der Götter zur Lösung des Bannes:

Der Kranke werde gesund, der Lahme gehe,
der Gebundene sei frei, der Gefangene los,
der Eingekerkerte erblicke das Sonnenlicht!
Wessen Gott und Göttin jemand zürnen, heutigen Tages seien sie ihm wieder gnädig!
Das verschlossene Herz seines Gottes und seiner Göttin stehe dem N. N. wieder offen!
Sein Vergehen werde verziehen, heutigen Tages mögen sie ihn lösen, befreien!

Z. 68—87 enthalten eine Beschwörung ähnlichen Inhalts in anderer Form:

Es trete auf Anu und Antum, die Krankheit zu bezwingen,
es trete auf Bel, der Herr von Nippur, durch sein unverbrüchliches Wort verkünde er ihm Heil,
es trete auf Ea, der Herr der Menschheit, dessen Hand die Menschen geschaffen,
es trete auf Sin, der Herr des Monats, breche seine Bande!
es trete auf Samas, der Herr des Gerichts, tilge die Schuld,
u. s. w.

Tafel V und VI enthalten eine besonders schöne und anschauliche Schilderung von dem Zustand des Kranken:

Beschwörung: Ein böser Fluch hat wie ein Dämon einen Menschen befallen,
Jammer, Schmerz hat ihn befallen,
unseliger Jammer hat ihn befallen,
ein böser Fluch, Bann, Seuche!
Jenen Menschen schlachtete der böse Fluch wie ein Lamm dahin,
sein Gott wich von seinem Leibe,
seine fürsorgende Göttin stellte sich abseits,
Schmerzensjammer bedeckte ihn wie ein Kleid und überwältigte ihn.

Nun, Z. 16—39, folgt wie so oft in Beschwörungstexten Marduks Fürsprache für den Unglücklichen bei Ea:

Da erblickte ihn Marduk,
zu seinem Vater Ea trat er ins Haus und sprach:
„Mein Vater! Ein böser Fluch hat wie ein Dämon einen Menschen befallen.

Nicht weiß ich, was jener Mensch begangen und wodurch er genesen wird."
Ea antwortete seinem Sohn Marduk:
„Mein Sohn, was wüßtest du nicht, was könnte ich dir noch weiter sagen?
Was ich weiß, das weißt auch du.
Geh aber hin, mein Sohn Marduk!
Zum heiligen Hause der Besprengung bring' ihn,
seinen Bann breche, seinen Bann löse!"

Darauf, Z. 40—59, der Priester:

Das quälende Übel seines Leibes,
ob ein Fluch seines Vaters,
ob ein Fluch seiner Mutter,
ob ein Fluch seines älteren Bruders,
ob ein Fluch der „Mörderin"[1], die den Menschen unbekannt,
der Bann werde durch die Beschwörung Eas
wie eine Zwiebel abgeschält,
wie eine Dattel abgeschnitten,
wie eine Palmenrispe aufgebrochen!
Bann! beim Himmel sei beschworen, bei der Erde sei beschworen!

Z. 60—143. Nun folgen, offenbar als Begleittexte zu der gleichzeitig zu vollziehenden symbolischen Verbrennungshandlung einzelne Beschwörungen: wie die Zwiebel, die Dattel, die Palmenrispe ins Feuer geworfen und von der Flamme zerstört wird, so soll die Krankheit ihre Kraft verlieren und weichen. Ebenso werden im gleichen Text Schaffell, Ziegenfell, Wolle, Samen symbolisch verbrannt. Der zitierte Text, der mutatis mutandis in jedem Falle gleich lautet, heißt für die Zwiebel (Zimmern S. 29):

Beschwörung. Wie diese Zwiebel abgeschält und ins Feuer geworfen wird,
die lodernde Flamme sie verzehrt,
wie sie in ein Beet nicht mehr gepflanzt,
mit Furchen und Gräbchen nicht mehr umzogen wird,
im Boden nicht mehr Wurzel schlägt,
ihre Röhre nicht mehr wächst, das Sonnenlicht nicht mehr erblickt,
wie sie auf den Tisch eines Gottes oder Königs nicht mehr kommt,
so werde der Fluch, der Bann, die Pein (?), die Qual (?),
die Krankheit, der Schmerz, die Sünde, die Missetat, der Frevel, das Vergehen,
die Krankheit, die in meinem Leibe, meinem Fleische, meinen Gliedern sitzt,

[1] Weiblicher Pestdämon.

wie diese Zwiebel abgeschält!
Heutigen Tages verzehre sie die lodernde Flamme!
Der Bann weiche, ich aber möge Licht schauen!

Eine weitere Beschwörung, Z. 143—170, erzählt, daß der Beschwörer zu den Tempelfrauen geht, die eine Doppelschnur aus schwarzer und weißer Wolle spinnen, „die den Bann entzwei reißt". Des Kranken Kopf, Füße und Hände werden gebunden, Marduk zerreißt die Schnur, die dann als Symbol des Bannes in die Steppe, an einen un(?)reinen Ort (Tabu) verbracht wird.

Nunmehr folgt die Beschreibung der Schurpuhandlung: Z. 173—186.

Beschwörung. Ich, der Oberpriester, zünde das Feuer an,
zünde das Kohlenbecken an, werfe die Lösung hinein,
der heilige Priester Eas, der Bote Marduks bin ich.
Das Kohlenbecken, das ich angezündet, lösche ich aus,
das Feuer, das ich angefacht, dämpfe ich.
den Weizen (?), den ich drauf geschüttet, ersticke ich.
Wie ich das Kohlenbecken, das ich angezündet, auslösche,
das Feuer, das ich angefacht, dämpfe,
den Weizen, den ich drauf geschüttet, ersticke,
so möge Siris, die Gott und Menschen befreit,
den Knoten, den er geschürzt, lösen!
Das verschlossene Herz seines Gottes und seiner Göttin stehe dem N. N. wieder offen,
sein Vergehen werde verziehen, heutigen Tages
mögen sie ihn retten, ihn lösen!

Eine weitere Beschwörung, Z. 187—199, gibt dem Wunsche Ausdruck, es mögen ruhen der Feuergott, die Berge und Flüsse, Tigris und Eufrat, das Meer, die Straße, die heilkräftige Pflanze, das Herz der Götter, und beschließt die ganze Tafel mit folgenden an den Feuergott gerichteten Worten:

Weil du ein Richter durch dein Licht
und ein Rächer durch dein Schwert,
so schaffe mir Recht, fälle mir den Spruch!

Tafel VII beginnt ähnlich wie die vorige mit einer ausführlichen Schilderung des Krankheitszustandes, ebenso wie dort spielt sich auch hier die Szene zwischen dem Fürsprecher Marduk und seinem Vater Ea ab. Zum Schluß werden die Götter angerufen, den Bann zu lösen.

Von Tafel VIII fehlen am Anfang etwa 30 Zeilen. Wo der Text einsetzt, werden eine Unzahl Götter angerufen, den Bann zu lösen. Sogar die Zeiteinheiten Tag, Monat, Jahr und die kalendarisch oder kultisch bedeutsamen Tage, wie der 7., 15., 19.,

20., 25., 30. werden angerufen, „von Schuld, Bann, Sünde, Missetat, Fluch, Leiden, Schmerz, von Zauber, Spuck, Hexerei, schlimmen Treibereien der Menschen" zu „lösen, zu retten und zu befreien" (Z. 1—30).

Z. 31—60 werden verschiedene Arten des zu lösenden Bannes einzeln aufgeführt. Z. 66—70 werden die verschiedenen Wasser aufgeführt, durch die der mit dem Bann Behaftete gereinigt werden soll: durch das Wasser des Tigris und Eufrat, des Meeres der großen Tiamat, die Wasser von Silber, Gold, Kupfer, Zinn, Magnesit und allerlei Edelgestein, Baum und Kraut. Die Tafel schließt mit den Worten (Z. 71—73):

> Auf Befehl des Priesters und Weisen unter den Göttern, Marduks, des Herrn des Lebens,
> werde wie das unreine Wasser von deinem Leibe und deinen Händen
> ausgeschüttet und von der Erde aufgenommen die Schale (?) mit deiner Schuld, deinem Bann!

Tafel IX enthält 13 einzelne Beschwörungen, bei denen die ersten sieben unter symbolischer Anwendung verschiedener Pflanzen wie auch der Begießung der „Krone des Baumes", des Kopfes, erstrebt wird, daß der „Mund des Menschen rein, lauter" werde, die „böse Zunge zur Seite weiche". Die 8. und 9. Beschwörung sind allgemeineren Inhalts; die 10.—13. haben wieder zum Ziel, daß „die böse Zunge zur Seite weiche".

§ 43. Die Labartutexte.

Texte: 4 R² 56 (I), 58 (II), 55 Nr. 1 (III); einige Duplikate: 4 R² add. pl. 10 ff.; ZA 16, S. 196—200. — Die gesamten Texte sind bearbeitet von Myhrman, ZA 16, S. 141 ff.; vgl. auch Jastrow, Rel. I, S. 333 ff.

Im ganzen sind über 400 Verse erhalten, die mit wenigen Ausnahmen semitisch geschrieben sind. Die Texte stammen sämtlich aus Assurbanipals Bibliothek.

Die Texte sind nicht in der sonst üblichen Weise in dem Zusammenhang einer Serie mit numerierten Tafeln überliefert, sondern in 3 „Teilen" nach Ausweis der Unterschrift von 4 R² 58, welche Tafel als „2. Teil von Labartu" bezeichnet ist. Über die Anordnung von 4 R² 56 und 55 Nr. 1 als 1. u. 3. Tafel s. Myhrman l. c. S. 142 f.

Ähnlich wie die Serie Maqlu in der letzten Tafel, so enthält die Sammlung der Labartutexte im 1. Teil einen Kanon der aufgenommenen Beschwörungen, in dem die Stichzeilen zusammengestellt sind, und der uns als Richtschnur für die Wiederherstellung dient. Aber auch hier zeigt es sich, daß schon die Schreiber Assurbanipals mehrere „Ausgaben" vor sich hatten, die sie nicht auseinanderhielten. So liegt z. B.

in Bezug auf die 4. und 5. Beschwörung in I und II eine Umstellung gegenüber III vor.

Im ganzen lassen sich in den Texten 13 verschiedene Beschwörungsformeln unterscheiden, die sämtlich zur Austreibung der Krankheitsdämonin anzuwenden waren. Neben diesen eigentlichen Beschwörungen gehen — immer als solche (kikittû) ausdrücklich eingeführt — Ritualvorschriften her, in denen die symbolischen Handlungen beschrieben werden, von denen die Rezitation der Beschwörungsformeln begleitet sein soll.

Der Inhalt der Beschwörungsformeln ist in seiner Besonderheit bestimmt durch die speziellen Eigenschaften der Labartudämonin. Über ihren Namen s. Myhrman l. c., S. 145f. Wesentliche Eigenschaften teilt sie mit anderen Dämonen, sie ist göttlichen Geschlechts (Tochter Anus), gilt als Ausländerin (Elamiterin, Sutäerin), wohnt in Berggegenden und im Schilfdickicht, ist schrecklich von Aussehen, wohin sie kommt, verbreitet sie Schrecken und Verwüstung. Besonders gefährlich ist sie aber — das scheint auch in ihrem sumerischen Namen Rab-Kan-Me ausgedrückt — für kleine Kinder und ihre Mütter:

Sie kehrt um das Innere der Gebärenden,
reißt heraus das Kind aus der Schwangeren.

Daher tritt auch hier Aruru, die Muttergöttin, die Schöpferin und Beschützerin der kleinen Kinder, auf, klagt vor Anu, dem Vater der Labartu, über das Treiben der Dämonin:

Warum soll [sterben] was wir erschaffen,
und was wir ins Dasein riefen, [das Schicksal ?] fortnehmen?

Die Mittel, die nach den Ritualvorschriften zur wirksamen Bekämpfung der Labartu angewendet werden, gleichen den auch sonst üblichen; an Bildern der Dämonin wird das Urteil vollstreckt, es soll, nachdem es 3 Tage zu Häupten des Kranken gestanden, zerschlagen und in einem Mauerwinkel begraben werden. Ein andermal soll ein junges Schwein geschlachtet und sein Herz der Dämonin in den Mund gelegt werden. Das kranke Kind soll mit einer seltsam gemischten Salbe eingerieben werden. Eine besondere Rolle spielen Amulette aller Art, die zum beständigen Schutz gegen die Labartu zu tragen sind.

Als Beispiel einer Ritualvorschrift sei 4 R[2] 56, 23—27 b nach Myhrman mitgeteilt:

Ritual dafür: Den Bau sollst du reinigen, Lehm aus dem Bau nehmen, ein Bild der Labartu machen, zu Häupten des Kranken sie setzen. Ein Feuerbecken sollst du mit Flammen füllen, ein Schwert

hineinstecken, drei Tage zu Häupten des Kranken es stellen. Am dritten Tage, wenn der Tag sich neigt, sollst du sie (die Labartu) hinausbringen, mit dem Schwert sie zerschlagen, im Winkel der Mauer sie begraben. Mit Mehlwasser sollst du sie umgeben, hinter dich sollst du nicht blicken.

Die Anwendung von Amuletten wird in der folgenden kurzen Anweisung (4 R[2] 56, 10 a) befohlen:

Ritual dafür: Auf einen Siegelstein sollst du (die Beschwörung) schreiben, an den Hals des Kindes (ihn) legen.

Diese Anweisung bezieht sich auf die unmittelbar voraufgehende Beschwörung, welche lediglich aus den Anfangszeilen von 7 Beschwörungsformeln besteht.

§ 44. Die Serie Utukki limnûti = Die bösen Dämonen.

Gesamtausgabe aller bisher identifizierten Fragmente in CT XVI. mit Nachträgen in CT XVII, pl. 46—49; bearbeitet mit Einleitung, Transkr. u. Übers. von Thompson, The devils and evil spirits of Babylonia, Vol. I. (Luzac's Semitic Text and Translation Series Vol. XIV.); vgl. auch Jastrow, Religion S. 351 ff.

Die Serie umfaßte ursprünglich mehr als 16 Tafeln von oft sehr beträchtlichem Umfang. Erhalten sind bedeutende Stücke der 3. (ca. 300), 4. (ca. 220), 5. (ca. 350) und 16. Tafel (ca. 360 Zeilen), von der 10. und 15. Tafel sind nur wenige Reste erhalten, dagegen sind von Tafeln, deren Stellung in der Serie noch nicht bestimmt werden kann, große (so von Tablet „A" ca. 100, von Tablet „B" ca. 100, von Tablet „C", ca. 230 Zeilen), von 6 weiteren Tafeln, D—J, kleinere Bruchstücke erhalten. Nach Ausweis der Unterschrift der 8. Tafel der Serie „Ti'u" wurde diese auch als 24. Tafel der Serie Utukki limnûti gezählt; vgl. unten S. 170. Es gab also verschiedene solche Seriensammlungen. Die bezügliche Tafel wurde i. J. 183 v. Chr. kopiert.

Die überwiegende Mehrzahl dieser Fragmente entstammt der Bibliothek Assurbanipals. Das Bruchstück der 15. Tafel war laut Unterschrift für einen babylonischen Privatmann kopiert; von der 4. Tafel wissen wir aus einem Fragment, daß sie von einem babylonischen Original abgeschrieben ist; da außerdem die ganze 4. Tafel in neubabylonischer Schrift erhalten ist (die Unterschrift ist abgebrochen), dürfen wir wohl annehmen, daß die ganze Sammlung auf eine Vorlage im Marduktempel in Babel zurückgeht.

Die Texte dieser Serie sind durchaus zweisprachig, in dem sumerischen Original mit babylonischer Interlinearübersetzung, überliefert.

Die Beschwörungen der Utukku-Serie richten sich vornehmlich gegen folgende Dämonen, die in stereotyper Folge immer wiederkehren: den bösen Utukku, Alû, Ekimmu, Gallû, Ilu, Rabiçu. Bei vollständigeren Aufzählungen schließen sich an Labartu, Labasu, Achchazu, Lilû, Lilitu, Ardat lili. Einige Beschwörungen richten sich gegen die „Sieben". Bei der Zusammenstellung der vielen in dieser wie in anderen Serien vereinigten Formeln läßt

sich kaum ein streng durchgeführtes System nachweisen. Wir wissen ja auch gar nicht, ob die Zusammenstellung der Serien schon bei den Tempeln zu praktischem Gebrauch oder erst von den bibliothekarischen Sammlern betätigt worden ist. Die Verschiedenheiten, die gerade bei der Utukku-Serie in der Überlieferung hervortreten, lassen eher darauf schließen, daß die Anordnung eine zufällige gewesen ist.

Im folgenden sollen einige Proben den Charakter der Beschwörungsformeln erläutern.

1. Zuerst folgt die Schilderung des unheilvollen Treibens der Dämonen (Tafel III, 23 ff.):

Sie, die bösen Rabiçu sind sie!
Aus dem Haus der Unterwelt sind sie hervorgekommen,
Bels, des Herrn der Länder, Boten sind sie!
Der böse Utukku, der in der Wüste den Lebenden schlägt,
der böse Alû, der wie mit einem Gewand (den Menschen) bedeckt,
der böse Ekimmu, der böse Gallû, die den Leib in Banden schlagen,
Labartu, Labasu, die den Leib krank machen,
Lilû, der in der Wüste sich umhertreibt,
an den Wanderer sich heranmacht,
böses Fieber (aschakku)[1] in seinem Leib verursacht,
bösen Bann in seinem Leib sein läßt,
böse Krankheit (? umunnû)[1] in seinem Leib verursacht,
böse Pest (namtaru)[1] in seinem Leibe sein läßt,
böses Gift in seinem Leib verursacht,
u. s. w.
Auf offener Straße haben sie diesen Menschen angefallen!

Nun führt sich der Beschwörungspriester selbst ein:

Ich, der Diener Eas bin ich!
Ich, der Diener Damkinas bin ich!
Ich, der Bote Marduks bin ich!
Um dem Kranken mit seinem Speichel (?) zum Leben zu helfen,
hat Ea, der große Herr, mich gesandt.
Seine reine Beschwörungsformel hat er zu der meinigen gemacht.
Seine reine Stimme (?)[2] hat er zu der meinigen gemacht.
Seinen reinen Speichel hat er zu dem meinigen gemacht,
sein reines Gebet hat er zu dem meinigen gemacht.
Wenn auch, was in dem Leib des Kranken ist[3], seine Glieder vernichten kann,
sollen doch durch Eas Zauberwort

[1] Dämonennamen.
[2] Wörtlich: Mund.
[3] Nämlich die Krankheitsdämonen.

Diese bösen (Mächte) vertrieben werden!
Den Tamariskenzweig, die erhabene Waffe Anus, halte ich in der Hand.

Die folgenden Worte werden dem Kranken in den Mund gelegt:

Der Gott Schit, der Priester von Kullab[1], der Schutzherr von Kullab, möge mir zum Leben und Heil hinter mich treten,
ein gnädiger Schêdu mir zur Rechten treten,
ein gnädiger Lamassu mir zur Linken treten,
Nin-Anna, die erhabene Schreiberin der Unterwelt,
eine reine Beschwörung vor mir aussprechen!
Bei Ningirsu, dem Herrn der Waffe, sei beschworen!
Der böse Utukku, der böse Alû, der böse Ekimmu,
der böse Gallû, der böse Gott, der böse Rabiçu,
sie sind böse!
An meinen Leib sollen sie nicht herankommen,
vor mir sollen sie nichts Böses verüben,
hinter mir sollen sie nicht nachfolgen,
in mein Haus sollen sie nicht eintreten,
in meine Umzäunung sollen sie nicht einbrechen,
in meine Wohnung sollen sie nicht hereinkommen!
Beim Himmel sei beschworen, bei der Erde sei beschworen!

Eine Beschwörungsformel, die an die „Sieben" gerichtet ist, lautet[2]:

Verderbliche Stürme, böse Winde sind sie.
Stürme des Unheils, die dem „bösen Wind" (imchullu) gehorchen, sind sie.
Stürme des Unheils, die dem „bösen Wind" vorangehen, sind sie.
Untadelige Kinder, untadelige Söhne sind sie.
Boten des Namtaru sind sie.
Thronträger der Ninkigal sind sie.
Die Sturmflut, die im Land umherbraust, sind sie.

Sieben Götter des weiten Himmels,
sieben Götter der weiten Erde,
sieben plündernde Götter,
sieben Götter, sieben sind sie[3],
sieben böse Götter,
sieben böse Labartu,
sieben Labasu[4], böse Bedränger sind sie!

---

[1] D. i. Nergal.

[2] Tafel V Col. III, 65 ff.; vgl. besonders auch Tablet K (§ 45 Nr. 6) und oben § 19.

[3] So nach dem sumerischen Text. Die semitische Rezension lautet: sieben Götter des Alls.

[4] So nach einer Var. Der Haupttext hat, offenbar fehlerhaft, labar-tum.

Im Himmel sieben, auf der Erde sieben!
Böser Utukku, böser Alû, böser Ekimmu, böser Gallû, böser Gott, böser Rabiçu!
Beim Himmel sei beschworen, bei der Erde sei beschworen!
bei Bel, dem Herrn der Länder, sei beschworen!
bei Belit, der Herrin der Länder, sei beschworen!
bei Ninib, dem Sohn von Escharra, sei beschworen!
bei Istar, der Herrin der Länder, die die Nacht erleuchtet, sei beschworen!
Bis du gewichen bist, bis du davongegangen bist
von dem Leib des Mannes, des Sohnes seines Gottes,
sollst du Speise nicht essen, Wasser nicht trinken!

Es ist vielleicht nicht zufällig, daß die Schilderung der Sieben auf zwei Gruppen von je sieben Zeilen verteilt ist. In welchem Verhältnis die „Sieben" in dieser Beschwörung zu den sechs genannten Dämonen stehen, ist nicht klar.

§ 45. Sonstige Beschwörungstexte.

1. Die Serie „Aschakki marçûti" = Fieberkrankheiten (?).

Text: CT XVII pl. 1—3. Transkr. u. Übers. von Thompson, The devils etc. II, S. 1—43, vgl. auch Jastrow, Religion I, S. 348 ff.

Ursprünglich mindestens 12 Tafeln; erhalten sind von der 3. ca. 40, von der 11. ca. 100, von der 12. ca. 65 Zeilen, von Tafel 1 und 9 nur Teile der Unterschrift, von zwei weiteren Tafeln L u. M, die noch nicht eingereiht werden können, nur wenige Zeilen. Tablet „N" gehört wenigstens dem Namen nach nicht zu dieser Ausgabe der Aschakku-Texte, berührt sich aber inhaltlich aufs engste mit ihnen; vgl. unter Nr. 7.

Eine Sammlung von Beschwörungsformeln gegen den Dämon der auszehrenden Krankheit, der den Menschen wie ein Sturm anfällt, der namentlich die Gelenke angreift und den ganzen Organismus schwächt. Interessant ist die Anweisung zum Entsühnungsprozeß, die Ea in einem der auch hier häufig vorkommenden Zwiegespräche mit Marduk am Schluß der 11. Tafel erteilt, wegen der darin zum Ausdruck kommenden Idee des stellvertretenden Opfers.

Ein weißes „Lamm des Tammûz" sollst du nehmen,
in die Nähe des Kranken laß es sich legen,
sein Herz reiß heraus,
auf die Hand jenes Menschen lege es
und sage dann die Beschwörung von Eridu her.
Das Lamm, dem du das Herz herausgerissen hast,
— — — — — — — — — — — — — —[1]
Ein Räucherbecken und eine Fackel bringe herbei[2],

[1] Der Sinn dieser Zeile ist unklar, es handelt sich um „Bestreichung" des Kranken.
[2] Vgl. S. 175 Anm. 1.

Auf die Straße gieße es aus (?).
Umschließe diesen Mann mit einem Gehege (?)
und sprich die Beschwörung von Eridu:
Bei den großen Göttern sei beschworen,
u. s. w.

Bei diesem Ritual vertritt das Lamm die Stelle des Kranken. An dem Herzen des Lammes wird der Prozeß vollzogen, der dem Kranken Genesung bringen soll. Vgl. hierzu die aus Tablet „N" (Nr. 7) mitgeteilten Stellen.

2. Die Serie „Ti'u" = Kopfkrankheit.

Text: CT XVII, pl. 12—24. Transkr. u. Übers. von Thompson, The devils etc II, S. 44 ff., vgl. auch Jastrow, Religion I, S. 340 ff.

Ursprünglich 11 Tafeln, wie aus der Unterschrift der 11. Tafel hervorgeht. Erhalten sind von der 3. ca. 60, von der 6. ca. 20, von der 8. ca. 100 Zeilen; die 9. ist mit 240 Zeilen fast vollständig, von 2 weiteren bis jetzt noch nicht einzureihenden Tafeln O und P sind 14 bezw. 87 Zeilen erhalten.

Das eine Exemplar der 3. Tafel wurde laut Unterschrift am 17. Elul des 10. Jahres des Alexander kopiert, Tafel 6 und 9 stammen aus Assurbanipals Bibliothek. Die 8. Tafel wird nach dem mit dem Anfang der 9. Tafel übereinstimmenden Folgeweiser als 24. Tafel der Serie „Utukki limnûti" (vgl. S. 166) und als „unvollständig" bezeichnet. Die Abschrift wurde im 129. Jahre (d. i. der Seleucidenära, also 183 v. Chr.) angefertigt.

Interessant ist, daß gerade zu dem Kreis dieser Serie, von der einzelne Teile in Abschriften aus allerjüngster Zeit überliefert sind, z. T. auch die wenigen Beschwörungstexte gehören, die wir in Niederschriften aus altbabylonischer Zeit besitzen, nämlich CT IV, 8.

Die Texte dieser Serie sind auch besonders wichtig für die Kenntnis der babylonischen Medizin.

3. Die Serie „Alam-nig-sag-ìl-la im-ma-ge" = „Bild seiner Körperform in Ton".

Text: CT XVII, pl. 29—30.

Transkr. u. Übers. von Thompson, The devils etc. II, S. 98 ff.

Die ursprüngliche Zahl der Tafeln ist unbekannt. Erhalten sind eine Tafel „R", wie es scheint, bis auf die Unterschrift vollständig mit 44 Zeilen, und Anfang und Schluß einer Tafel „S" mit 17 bezw. 18 Zeilen, die mit dem Anfang der Tafel R fast ganz identisch ist. Beide Tafeln stammen aus Assurbanipals Bibliothek.

Der eigenartige Name dieser speziell der Beschwörung des Namtaru, des Pestdämons, gewidmeten Serie rührt daher, daß sie als Begleittext zu symbolischen Handlungen mit der Tonfigur des Kranken bestimmt war. In Tafel „R" kommt das bekannte

Zwiegespräch, allerdings nur in den Anfangsworten, vor. Es werden dann Ea noch folgende Worte an seinen Sohn Marduk in den Mund gelegt:

Geh, mein Sohn (Marduk),
kneif ab ein Stück Ton in der Tiefe,
das Bild seiner Körpergestalt forme daraus
und lege es auf die Beine des kranken Mannes des Nachts.
In der Morgendämmerung „bestreiche“[1] seinen Körper,
sprich aus die Beschwörung von Eridu,
wende sein Antlitz gen Sonnenuntergang,
damit der Namtar, der ihn bedrängt, von dannen weiche.

In Tafel „S“ soll das vorgeschriebene Tonbild von schwarzer Farbe sein.

4. Die Serie „Alam-nig-sag-ìl-la ku-sche-kan“ = „Bild seiner Körperform in Teig“.

Text: CT XVII, 31—32, 4 R² 16 Nr. 2.

Transkr. u. Übers. von Thompson, The devils etc. II, S. 104 ff.

Erhalten ist lediglich eine Tafel „T“, wie es scheint, bis auf geringfügige Lücken vollständig, sie stammt aus Assurbanipals Bibliothek. Ein Text (Tablet „W“) ganz ähnlichen Inhalts ist sehr verstümmelt.

Der Sachverhalt ist ganz ähnlich wie in Nr. 3, die von Ea an seinen Sohn Marduk gerichtete Anweisung zur Lösung des Bannes aber wesentlich ausführlicher als dort.

5. Die Serie „Luch-ka“.

Text: CT XVII, pl. 40. 41. 38—39.

Transkr. u. Ubers. von Thompson, The devils etc. II, S. 136 ff.

Erhalten sind die Schlußzeilen der 7. und etwa 100 Zeilen der 8. Tafel, sämtlich aus Assurbanipals Bibliothek stammend. Bedeutung des Seriennamens ist unsicher (= Reinigung des Mundes?).

Dieser Text ist von besonderer Bedeutung als ein besonders deutlicher Beleg dafür, daß auch den Babyloniern der Begriff des Tabu nicht fremd war. In der Einleitung zu dieser Beschwörung werden die Möglichkeiten aufgezählt, die die Unreinheit eines maschmaschu-Priester hervorgerufen haben können:

Ist er bei seinem Gehen auf der Straße,
. . . . . bei seinem Gehen auf der Straße,
bei seinem Herkommen über einen Platz,
bei seinem Gehen auf einer Straße, einem Pfad
in ein ausgeschüttetes Trankopfer getreten,
hat er seinen Fuß in unreines (?) Wasser gesetzt?

---

[1] Kuppir, ein technischer Ausdruck des Sühnerituals, vgl. hebr. Kipper; vgl. Herrmann, Idee der Sühne im A.T. Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes Kipper, Leipzig 1905.

Oder hat er sein Auge geworfen auf „Wasser ungewaschener Hände“ (?)?
Oder hat er ein Weib, dessen Hände nicht rein (? damqu) waren, an sich herankommen lassen?
Oder hat er auf eine Magd, deren Hände nicht gewaschen waren, sein Auge geworfen?
Oder hat seine Hand ein bezaubertes Weib berührt?
Oder hat er jemand, dessen Hand nicht rein (? damqu), an sich herankommen lassen?
Oder hat er auf einen, dessen Hand nicht gewaschen, sein Auge geworfen?
Oder hat seine Hand einen berührt, dessen Leib nicht rein (?)[1] war?

Marduk tritt hin vor seinen Vater Ea und trägt ihm alle diese Möglichkeiten vor und fragt ihn, was er tun solle. Ea antwortet, wie in allen diesen Episoden, er wisse auch nicht mehr als Marduk, gibt ihm aber dann Anweisung zur Lösung des Bannes mit Wasser aus der „Mündung der beiden Ströme“, allerlei Pflanzen, Steinen u. s. w.

Außer diesen Sammlungen von Beschwörungsformeln haben sicher noch manche andere existiert. Schon unter den publizierten Texten ähnlichen Inhalts befinden sich zahlreiche, die einer bestimmten Serie noch nicht zugewiesen werden können. Der wichtigste ist

6. Tablet „K“.

Text: CT XVI, pl. 42—49, unvollständig 4 R² 15, 15*.

Transkr. u. Übers. von Thompson, The devils etc. I, S. 184 ff.; vgl. auch Jastrow, Religion I, 363 ff.

Am Anfang fehlen ca. 25 Zeilen, doch dürfte der Text sonst verhältnismäßig vollständig erhalten sein (über 300 Zeilen). Die Mehrzahl der erhaltenen Fragmente stammt aus Assurbanipals Bibliothek, das Hauptexemplar ist neubabylonisch geschrieben.

Die hier vereinigten Beschwörungen berühren sich eng mit denen der 16. Tafel der Utukku-Serie (s. § 44) und richten sich wie jene vornehmlich gegen die „Sieben“. Von besonderem Interesse sind in beiden Texten die Spuren des Mythus vom Kampf der „Sieben“ gegen die Himmelsgötter und in Tablet „K“ die Beschwörungsformel vom Kiskanû-Baum, in der manche noch heute — meines Erachtens mit Unrecht — enge Beziehungen zur biblischen Paradiesesgeschichte erkennen wollen.

---

[1] ischaru, eigentlich „richtig“ in rituellem Sinn.

Der Eingang bis Z. 71 schildert ähnlich wie in Utukki Tafel XVI das Treiben der „Sieben".

Darnach werden zwei Personen im Zwiegespräch miteinander eingeführt, nämlich der Feuergott Gibil und sein geliebter Freund, d. i. wohl der Gott Nin-Ka-Si[1]. Der Freund richtet an den Feuergott die Frage:

> O Feuergott, diese Sieben, wo sind sie geboren, wo sind sie herangewachsen? —

und nachdem er ausführlich das Treiben der Sieben geschildert, die niemand kenne im Himmel und auf Erden, bittet er den Feuergott, bei Marduk sich Rat zu holen. Gibil geht zu Marduk und dieser trägt die ganze Sache seinem Vater Ea vor:

> O mein Vater, der Feuergott ist angelangt am Sonnenaufgang und ist eingetreten in seine Geheimnisse.
> Eile, die Wege dieser Sieben in Erfahrung zu bringen, ihre Orte zu ergründen!

Darauf antwortet Ea, der „weise Sohn Eridus":

> Mein Sohn, diese Sieben wohnen in der Erde,
> diese Sieben kommen aus der Erde hervor,
> diese Sieben sind in der Erde geboren,
> diese Sieben sind in der Erde herangewachsen,
> um die Ufer des Ozeans zu betreten, sind sie herangekommen.

Darnach geht Ea sofort über zu den Ratschlägen wegen der Heilung des von den Sieben bedrängten Kranken, unter denen neben dem Tamariskenzweig vor allem die Rezitation der „Beschwörung von Eridu" hervorzuheben ist.

Diese Beschwörung[2] beginnt mit der genauen Schilderung eines Kischkanû-Baumes oder -Strauches[3], der in Eridu an der „Mündung der Ströme" wächst.

Der überaus schwierige Text, bei dem im einzelnen noch vieles unklar bleibt, kann etwa folgendermaßen übersetzt werden:

> In Eridu wächst der dunkle Kischkanû, an einem reinen Ort ist er entsprossen.
> Seine Erscheinungsform ist glänzender Lasurstein, der hinunter zum Ozean reicht[4] (?).
> Eas Wandel ist in Eridu, voll von Überfluß.

---

[1] Vgl. 4 R[2] 14, Nr. 2. Rev. Z. 20.

[2] CT XVI, pl. 46, Z. 183 ff. (Thompson I, S. 200 ff).

[3] Vgl. Thompson, I, Einleitung S. LIII ff.

[4] Die gewöhnliche Übersetzung dieser Zeile „Sein Aussehen ist glänzend wie Uknû-Stein; er überschattet den Ozean" ist lediglich geraten.

Seine Wohnung ist der Ort der Unterwelt.
Seine Wohnstätte ist das Lager der Göttin Gur (= Ba-u).
In das Innere des reinen Hauses, dessen Schatten sich ausbreitet wie ein Wald, darf niemand eintreten.
Darinnen (wohnen) Samas und Tammuz.
Zwischen der Mündung der beiden Ströme
haben Ka-Che-Gal und Igi-Du-Gal, [die göttlichen Cheruben (?)][1] von Eridu diesen Kischkanû . . . .[2] und über dem Menschen haben sie die Beschwörung des apsû gesprochen.
Auf das Haupt des „Wanderers“ haben sie (ihn) gelegt.

Einen Versuch zur Deutung des Ganzen wie einzelner Stellen halte ich für aussichtslos, so lange die sprachliche Erklärung noch nicht abgeschlossen ist. Doch sei an die Edelsteinbäume im Göttergarten des Gilgameschepos (vgl. S. 80) erinnert.

Die Schilderung des Kischkanûbaumes hat dazu geführt, in ihm ein Seitenstück zu dem Baume der Erkenntnis oder des Lebens im Paradies zu finden. Wenn es auch wahrscheinlich ist, daß ähnliche mythologische Vorstellungen hier und dort zugrunde liegen, so läßt sich doch dieser Text in seiner vorliegenden Gestalt mit der biblischen Paradieserzählung nicht in Zusammenhang bringen.

Die Schilderung der „Sieben“ und der darauf folgenden dialogischen Szenen erinnern unmittelbar an den § 19 oben besprochenen mythologischen Text. Auch hier ist der Mythus nicht zu Ende erzählt, sondern etwas unvermutet abgebrochen.

Das Vorkommen solcher dialogischer Stücke in Beschwörungstexten deutet vielleicht darauf hin, daß die geschilderten Szenen als Bestandteil des Beschwörungsrituals zu mimischer Aufführung gekommen sind. Näheres darüber s. S. 32 f.

7. Tablet „N“.

Text: CT XVII, pl. 4—8, 37. Transkr. u. Übers. von Thompson, The devils etc. II, S. 13 ff.

Erhalten sind Reste von 6 Kolumnen mit zusammen etwa 140 Zeilen, zweisprachig, aus Assurbanipals Bibliotbek.

Inhaltlich berührt sich dieser Text am engsten mit der Serie Aschakki marçûti, vgl. oben S. 169 f.

Vor allem interessieren hier die Anweisungen zur Verwendung von Tieren als „Tauschobjekte“ oder „Ersatz“ (nigsagilû,

---

[1] Vgl. 2 R 56, 61—62 (Hommel).
[2] isch-bu-schu, vgl. Jensen KB VI. 1, S. 383, 509.

pûchu) für den Kranken bei der Entsühnungshandlung. So heißt es ganz ähnlich wie in der aus „Achakki marçuti“ mitgeteilten Stelle (vgl. S. 129f.):

Kol. II, 44 Nimm ein Ferkel . . . . .
An den Kopf des Kranken [bringe (?) es]
Sein Herz nimm heraus . . . . .
Auf das Herz des Kranken [lege es?]
Mit seinem Blute [besprenge] die Seiten des Lagers,
das Ferkel zerschneide nach seinen Gliedmaßen,
und breite sie aus auf dem Kranken!
Diesen Menschen wasche mit klarem Wasser des Ozeans,
und reinige ihn!
Sodann bringe an ihn heran Räucherfass und Fackel[1].
zweimal sieben „Aschenbrote“[2]
lege gegen das „verschlossene Tor“!

Die nun folgenden Zeilen lassen keinen Zweifel über den Sinn der Verwendung des Tieres. Der Text fährt fort:

Das Ferkel gib als Ersatz für ihn,
das Fleisch anstatt seines Fleisches,
das Blut anstatt seines Blutes
gib hin, und (die Götter) mögen es annehmen!
Das Herz, das du ihm aufs Herz gelegt hast,
als sein Herz gib es hin, und (die Götter) mögen es annehmen.

Der Schluß dieser Beschwörung lautet (Kol. III, S. 26f.):

Der böse Utukku, der böse Alû mögen zur Seite weichen!
Ein gnädiger Utukku, ein gnädiger Schêdu mögen herzutreten!

In der nächstfolgenden Beschwörnng auf dieser Tafel[3] wird ein Lamm bei der Entsühnungshandlung verwendet. Hier werden dem Priester folgende an den abkallu gerichteten Worte in den Mund gelegt:

Das Lamm, den Ersatz für den Menschen, gibt er[4] für sein Leben,
den Kopf des Lammes gibt er für den Kopf des Menschen,
den Nacken des Lammes gibt er für den Nacken des Menschen,
die Brust des Lammes gibt er für die Brust des Menschen.

Für die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Stellen vgl. Zimmern, KAT[3] 597, O. Weber, Dämonenbeschwörung (AO VII, 4) S. 28f.

---

[1] Das Inventar für das Rauchopfer, vgl. Zimmern, Beiträge S. 94.
[2] Akal tumri, d. s. Brote in Asche gebacken, vgl. Thompson, The devils II, 18.
[3] CT XVII, 6 ergänzt durch ib. pl. 37, vgl. Zimmern KAT[3] 596; Keilinschr. u. Bibel 26ff.
[4] D. i. der Kranke.

Für eine Reihe anderer Beschwörungstexte, Beschwörung des schlimmen Auges, des Bannes, des bösen Utukku etc. etc. siehe CT XVII, pl. 33. 34—36. 37. 40. 41 und die Transkr. u. Übers. bei Thompson, The devils etc. II.

Beschwörungstexte, die bis jetzt einer Serie noch nicht eingegliedert werden können, sind auch sonst noch in den Bänden 2, 4 und 5 des Londoner Inschriftenwerkes, sowie bei Haupt ASKT passim veröffentlicht und zum größten Teil von Fossey, Magie assyrienne, und von Jastrow, Religion I, S. 365 ff., übersetzt. Besondere Hervorhebung verdient unter diesen vor allem der große Text ASKT Nr. 11 (= 2 R 17—18), der eingehend von Jastrow, l. c. S. 365 ff. behandelt ist. Er enthält 29 Beschwörungen mit zusammen ca. 300 Zeilen. Ergiebig ist er vor allem für die Kenntnis der babylonischen Medizin durch die große Zahl der namhaft gemachten Krankheiten und für die Religionsgeschichte durch die Erwähnung der Hierodulen, der gottgeweihten Frauen, und ihrer Beziehung zur Dämonenwelt wie zu den profanen Menschen.

Kap. 12: Orakelanfragen und Orakelaussprüche.

§ 46. Allgemeines.

Im Folgenden werden eine Reihe von Textgruppen zusammengestellt, die das Orakelwesen der Babylonier und Assyrer beleuchten, und zwar Texte, die in ihrer Überlieferung eine festgefügte Form aufweisen und spezifische Merkmale besonderer literarischer Gattungen an sich tragen. Es sind dies die „Anfragen an den Sonnengott“ (§ 47), die Ikribu-Texte (§ 48) und die Orakelsammlungen (§ 49).

Der Unterschied zwischen der Orakelbefragung bezw. -Erteilung und der Erkundung bezw. Offenbarung des göttlichen Willens durch die Vorzeichen, mit anderen Worten zwischen Wort- und Zeichenorakel, ist sicher auch in der babylonisch-assyrischen Religion vorhanden, aber er läßt sich in den Texten nicht mit genügender Schärfe in jedem Falle festlegen. Es mußte überhaupt jedes Zeichenorakel durch den deutenden Spruch des Priesters zu einem Wortorakel werden. Einen prinzipiellen Unterschied zwischen beiden könnte man nur dann nachweisen, wenn mit Sicherheit auszumachen wäre, daß Orakel ohne die Zuhilfenahme sinnenfälliger Medien unmittelbar durch die „Inspiration“ des Orakelpriesters gegeben worden sind — und das

ist bis heute nicht möglich, wenn auch bei den in § 48 besprochenen Aussprüchen sehr wahrscheinlich.

Die „Anfragen an den Sonnengott" und die Sammlungen von Orakelaussprüchen gehören durch ihre historische Bestimmtheit zusammen; sie stammen beide aus den Tagen Assarhaddons und Assurbanipals. Die Ikribu-Texte sind wegen ihrer engen sachlichen Verwandtschaft den „Anfragen" hier eingegliedert worden.

Wenn wir derartige Sammlungen nur aus der Zeit der genannten beiden Assyrerkönige haben, so beweist das natürlich nichts gegen die Möglichkeit, daß derartige Sammlungen auch schon früher angelegt worden sind. Wir wissen ja, daß die Orakelbefragung zu allen Zeiten in den mannigfachsten Formen in Babylonien und Assyrien üblich war. Über die in Königsinschriften eingestreuten Anspielungen und gelegentlich wörtliche Mitteilung von Orakeln vgl. Jastrow Religion II, S. 142ff.

§ 47. Anfragen an den Sonnengott.

Die Texte sind autographiert und bearbeitet von J. A. Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott, Leipzig 1893, Bd. I (Texte), Bd. II (Einleitung, Umschrift und Erklärung, Verzeichnisse).

Aus der Zeit der assyrischen Könige Assarhaddon (680—668) und Assurbanipal (668—626) stammen eine große Zahl Texte, die unter ganz stereotypen Wendungen und nach einem einheitlichen Kompositionsschema Befragungen des Sonnengottes enthalten. Bisher sind Bruchstücke von 166 solchen Texten gesammelt, darunter befinden sich 154 in einem Zustand, der die annähernd vollständige Wiederherstellung des Textes ermöglicht.

Inhaltlich bieten diese Texte wertvolle Aufschlüsse für die Geschichte Assyriens und Babyloniens in der angegebenen Periode. Die Anfragen beziehen sich ausnahmslos auf politische Verhältnisse, und zwar dienen sie teils staatlichen, teils dynastischen Interessen.

Formell sind sie durchaus gleichartig aufgebaut. Mit unwesentlichen Abweichungen kehren fünf Abschnitte mit zum Teil stereotypen, ganz formelhaften Wendungen immer wieder. So wird jeder Text eingeleitet durch ein kurzes Eingangsgebet:

O Sonnengott, großer Herr! Um was ich[1] dich frage, beantworte mir in verläßlicher Zusage!

[1] Der Fragende ist der „Wahrsager" (bârû).

Der zweite Abschnitt gibt Aufschluß über die Veranlassung zur Befragung, formuliert die einzelnen Fragen und zwar meist in der indirekten Form des Prekativs. Häufig wird auch der Termin für die Beobachtungen des Wahrsagers genau umschrieben.

Der dritte Abschnitt enthält eine Reihe (meist sieben) stereotyper Gebete, die stets durch ezib, dem fast immer scha folgt, eingeleitet sind. Bemerkenswert ist auch, daß mit zwei Ausnahmen, in denen zwei ezib-Sätze in einer Zeile vereinigt sind, die Formel ezib scha immer am Anfang der Zeile steht, dieser Abschnitt also auch äußerlich die Form der Litanei hat. Der Inhalt dieser ezib-Zeilen ist die Bitte, der Gott möchte dieses oder jenes, was er mit Recht an dem Bittenden oder an dem Opfer aussetzen könnte, „beiseite lassen“, d. h. nicht in Betracht ziehen, sich dadurch in seinem Wohlwollen nicht beeinflussen lassen, vgl. S. 181 Anm. 1.

Der vierte Abschnitt bringt eine Wiederholung der Fragestellung, aus der wiederum die Veranlassung zur Orakelbefragung überhaupt deutlich wird. Im Unterschied zum zweiten Abschnitt ist hier die Fassung meist kürzer, die Form der Frage eine andere (sie wird eingeleitet durch ki-i bezw. kima; das Verbum steht im modus relativus).

Der fünfte Abschnitt enthält fast immer ein Schlußgebet, meist in unmittelbarem Anschluß an den vierten Abschnitt, gelegentlich aber auch erst nach Angabe einiger Omina.

Bei manchen Texten schließen sich auch noch an das Schlußgebet Omina an.

K 4668 (Knudtzon Nr. 1) lautet (die einzelnen Abschnitte werden durch Ziffern am Rande angedeutet):

1) Obv. O Ṣamas, großer Herr! Um was ich dich frage, beantworte mir in verläßlicher Zusage!

1 a) Von dem heutigen Tage an, dem dritten des laufenden Monats Jjjar bis zum elften Tage des Monats Ab dieses Jahres,
auf diese hundert Tage und hundert Nächte erstreckt sich die für die Handlungen[1] des Wahrsagers festgesetzte Zeit. In dieser festgesetzten Zeit

2) werden[2] Kastariti samt seinen Kriegern, werden die Krieger der Gimirräer,
werden die Krieger der Meder, werden die Krieger der Mannäer,

[1] D. i. Beobachtungen.

[2] Die Frage immer durch lû ausgedrückt.

die Feinde (überhaupt), so viele ihrer sind,
werden sie Erfolg haben bei ihren Plänen? Werden sie durch Sturm (?), werden sie durch Gewaltanwendung,
werden sie durch Veranstaltung von Krieg, Kampf und Schlacht, werden sie durch Brechwerkzeuge (?), werden sie durch Minenlegen (?) mittels Brechwerkzeugen (?) und Äxten (?),
werden sie durch Mauerbrecher (?), werden sie durch içu schupê, werden sie durch eine Hungersnot,
werden sie durch Anrufen der Namen des Gottes und der Göttin, werden sie durch freundliche Rede und freundliches Entgegenkommen,
werden sie durch irgend welche Kunstgriffe, so viele ihrer zur Einnahme einer Stadt dienlich sind,
Kischassu einnehmen, in dieser Stadt Kischassu einziehen,
ihre Hand diese Stadt Kischassu erobern,
sie in ihre Hände fallen? Deine große Gottheit weiß es.
Die Einnahme dieser Stadt Kischassa durch die Heere von Feinden, so viele ihrer sind,
von dem heutigen Tage an bis zu dem Tag der Festsetzung meines Termins, ist sie im Befehle, im Munde deiner großen Gottheit,
o Samas, großer Herr, befohlen, festgesetzt? Wird man es sehen? wird man es hören?

3) Laß, was na[ch meiner festgesetzten Zeit[1] (kommen mag)]! Laß, daß ihr Herz gegen (?) ihn planen und .... mag!
Laß, daß sie ein Gemetzel anrichten, Plünderung ihres Feldes vollführen!

Rev. Laß, was das Entscheidungsopfer (?) an dem heutigen Tage anlangt, ob er gut oder böse sei, ein stürmischer Tag, an dem Regen fällt.
Laß, daß etwas Unreines am Ort der Beobachtung Unreinigkeit herbeigeführt (?), verunreinigt haben mag!
Laß, daß das Lamm deiner Gottheit, welches zum Zweck des Beobachtens beobachtet wird, mangelhaft und fehlerhaft sein mag!
Laß, daß der, der die Vorderseite des Lammes berührt hat, seine Opferkleider als arschati angezogen hat, irgend etwas Unreines gegessen, getrunken, sich eingerieben, das „kun" der Hand gebeugt (?), gedrängt (?), unterdrückt haben mag!
Laß, daß im Munde des Wahrsagers[2], deines Knechtes, das Wort sich übereilt haben mag!

4) Werden[3] .... (?)[4] werden .... (?)[4] Ich frage dich, Samas, großer Herr,
von dem heutigen Tage, dem dritten Tage dieses Monats Jjjar, bis zum elften Tage des Monats Abu dieses Jahres:

---

[1] Der Beobachtung.
[2] mâr amêlu bârî.
[3] Eingeleitet durch Ki-i.
[4] Bedeutung unklar.

Rev. werden[1] Kaschtariti samt seinen Kriegern, werden die Krieger der Gimirräer, werden die Krieger der Mannäer,
werden die Krieger der Meder, werden Feinde, so viele ihrer sind,
Diese Stadt Kischassu einnehmen, in diese Stadt Kischassu einziehen,
ihre Hand diese Stadt Kischassu erobern, sie in ihre Hand fallen?

5) (folgen Omina.)

6) Inmitten dieses Lammes erhebe dich und treue Gnade, vollkommene Gestaltungen,
Orakel, vollkommene Gnadenerweisungen des Befehles, des Mundes deiner großen Gottheit,
schaffe, daß ich sehe!
Vor deine große Gottheit, o Samas, großer Herr, möge es kommen, mit einem Orakel möge es antworten!

7) (folgen Omina.)

Neben diesen Anfragen an Samas gibt es nach Zimmern, Beiträge S. 190 Anm. a zahlreiche Texte, welche in ähnlicher Weise Anfragen (tamîtu) an Samas und Adad enthalten, z. B. die bei Craig, Rel. Texts I S. 4, 60 ff., 81 f. veröffentlichten Texte K 2370, K 2519 und K 2608 etc. (Vgl. Zimmern, Beiträge, S. 88 Anm. 6.) Die von Craig im Jahre 1896 in Aussicht gestellte Gesamtausgabe dieser von Zimmern so genannten tamîtu-Texte ist noch nicht erschienen. Dagegen wird von Zimmern l. c. veröffentlicht eine Reihe von gleichartigen Texten, die auch mit den oben besprochenen „Anfragen an den Sonnengott" enge Berührungspunkte haben, das sind:

§ 48. Die sog. „Ikribu-Texte".

Texte, Transkr. u. Übers. bei Zimmern, Beiträge Nr. 75—101.

Die sog. Ikribu-Texte sind Gebete (ikribu) an „Samas, den Herrn des Gerichts, und Adad, den Herrn der Wahrsagung", deren Rezitation von bestimmten, für jedes einzelne Gebet besonders vorgeschriebenen Ritualien begleitet ist, oder genauer, die als Begleittexte der einzelnen Akte des Rituals für den Wahrsager (bârû) bezeichnet sind.

Sie zeigen wie die eben besprochenen „Anfragen an den Sonnengott" einen stereotypen Aufbau, dessen Hauptteile folgende sind: Anrufung der beiden Götter Samas und Adad, Aufzählung der Opfergaben, Einladung der genannten und

[1] Eingeleitet durch lu-u.

oft auch noch zahlreicher anderer Götter zur Entgegennahme der Opfer. Den Schluß bildet die fast durchweg im Wortlaut wiederkehrende Bitte:

> In meinem Flehen, in meinem Händeerheben, in allem, was ich tue, der Anfrage (tamîtu), die ich weihe, sei Richtigkeit![1]

Durch einen Strich abgetrennt folgt die Angabe, bei welchem Akt des Rituals das Gebet zu rezitieren ist.

So lautet der Text bei Zimmern, Nr. 75, Z. 56—62:

> Samas, Herr des Gerichts! Adad, Herr der Wahrsagung! Ich räuchere euch reines Zedernholz, Haufen von Holzschnitzel (?), guten Wohlgeruch (?), Haufen (?) von Zedernholz, das die großen Götter lieben. Den Umriß (Bild) eurer großen Gottheit beräuchere ich. Sättigt euch am Zedern(duft)! Der Zedern(duft) möge einladen die großen Götter, daß sie Recht sprechen! Lasset euch nieder und sprechet Recht! Samas und Adad, tretet herzu! In meinem Flehen, meinem Händeerheben, in allem, was ich tue, der Anfrage, die ich weihe, sei Richtigkeit!

> Gebet beim Zedernholz zerschneiden (?) und auf das Räucherbecken erstmals[2] schütten.

Die Sammlung der Gebete ist, wie bei den Anfragen an den Sonnengott (§ 47), gelegentlich durch Omina und reine Ritualvorschriften unterbrochen.

§ 49. Orakel an Assarhaddon und Assurbanipal.

Strong, On some oracles to Esarhaddon and Ashurbanipal, BA II, 627 ff.; Teloni, Leteratura § 50; Jastrow, Religion II, 158 ff., ib. S. 158 Anm. 2 weitere Literaturangaben.

Während es sich in den eben besprochenen Texten (§ 47 f.) um Orakelbefragungen gehandelt hat, sind nun noch einige Sammlungen von Orakelaussprüchen kurz zu besprechen. Bei der Bedeutung, die das Orakelwesen namentlich in allen öffentlichen Angelegenheiten beanspruchte, ist es nur natürlich, daß die von der Gottheit gegebenen Orakel auch gesammelt und dem Archiv

---

[1] Diese Bitte entspricht den Ezib-Gebeten der Anfragen an den Sonnengott, die zum Zweck haben, die „Richtigkeit", d. h. die absolute Fehlerlosigkeit der rituellen Vorkehrungen, die eine unerläßliche Voraussetzung des Erfolgs der Anfrage ist, dadurch sicher zu stellen, daß die Gottheit selbst gebeten wird, etwaige Mängel entweder zu beseitigen oder wenigstens nicht in Betracht zu ziehen.

[2] Andere Gebete beziehen sich auf ein zweites und drittes „Schütten" auf das Räucherbecken.



einverleibt worden sind. Die Sammlungen, die wir bis jetzt haben, stammen alle aus Assurbanipals Bibliothek und sind, soweit Sicheres auszumachen ist, auch erst in der Zeit Assarhaddons und Assurbanipals entstanden, auf deren kriegerische Unternehmungen sie sich beziehen. Über Orakel in älteren Texten vgl. unten S. 189f.

Wie für andere Funktionen des Kultus scheint auch für das Orakelwesen eine besondere Priesterklasse zuständig gewesen zu sein, die der Zaqiqu-Priester, doch erfolgte die Verkündigung der Orakelsprüche, wie es scheint, zumeist durch den Mund von Priesterinnen. So werden in der Sammlung von 4 R[2] 61 von acht Orakeln sechs durch weibliche und nur zwei durch männliche Priester verkündet.

Die beliebteste Orakelstätte zur Zeit der Sargoniden scheint Arbela, das Heiligtum der Istar, gewesen zu sein. Doch lassen auch andere Stätten[1] sich nachweisen, und andere Gottheiten[2] werden gleichfalls um Orakelaussprüche angegangen, doch überwiegen die Orakel der Istar von Arbela weitaus.

Die in diesen Sammlungen vereinigten Orakelsprüche beziehen sich auf Ereignisse in der hohen Politik, kriegerische Unternehmungen vor allem, aber auch auf die Zustände des königlichen Hauses. Sie sind häufig ganz speziell, manchmal sehr allgemein gehalten. In der literarischen Form läßt sich ein festes Schema nicht erkennen. Während manchmal wenigstens die uns überlieferte Form unmittelbar in medias res führt, werden einzelne Sprüche eingeleitet durch Worte, wie:

Ich (bin) Istar von Arbela. An Assarhaddon, den König von Assyrien.

Gelegentlich wird zur Einführung von Orakelsprüchen dieselbe Form gewählt, die bei Briefen des Königs üblich ist (vgl. § 66):

Willensmeinung der Istar von Arbela an Assarhaddon, den König von Assyrien.

Die bisher erhaltenen Sammlungen sind: K 4310 (4 R 61): acht Orakel an Assarhaddon, vgl. Jastrow, Rel. II, 158ff; K 2401 (BA II, 637ff., 627ff.) enthält, soweit erhalten, vier Orakel: der Urheber des ersten ist unbekannt (Assur oder Beltis?), das zweite stammt von Assur, das dritte und vierte von Istar von Arbela, alle

[1] Z. B. Darachuja 4 R 61, II, 14.

[2] Bel, Assur, Nebo (4 R 61), Beltis BA II, 633.

sind an Assarhaddon gerichtet; K 883 (BA II, 633 ff.) von Beltis an Assurbanipal. Sm 1036, Orakel von verschiedenen Göttern (einige Zeilen bei Bezold, Catal. s. Nr.); K 2647, sehr fragmentarisch, bei Winckler, Sammlung von Keilschrifttexten II, 64.

Als Beispiel sei ein an Assarhaddon gerichtetes Orakel[1] mitgeteilt, das mit allgemein gehaltenen Versprechungen den König ermutigen soll:

> Fürchte dich nicht, Assarhaddon! Ich, Bel, rede mit dir. Die „Balken" deines Herzens festige ich (?), wie deine Mutter, die dir das Leben gegeben hat. Die 60 großen Götter sind mit mir, ... und werden dein Leben (?) bewahren. Sin ist zu deiner Rechten, Samas zu deiner Linken, die 60 großen Götter stehen dir zur Seite. Auf ihrem Posten[2] stehen sie festgefügt. — Auf Menschen vertraue nicht! Richte deine Augen auf mich! Schaue mich an!

Ein kurzes Beispiel eines speziellen Orakels lautet:[3]

> Ich bin Istar von Arbela. Deine Feinde, die Ukkäer, gebe ich (in deine Hand).

Kap. 13: Ritualtexte.

Texte, Transkr. u. Übers. bei Zimmern, Beiträge, S. 94 ff. Vgl. auch die Einleitung S. 81 ff., auf die sich die folgenden Ausführungen stützen. Zur Ergänzung der allgemeinen Ausführungen, wie namentlich der Textproben vgl. O. Weber, Dämonenbeschwörung (AO VII, 4).

§ 50. Unter den Schätzen der Bibliothek Assurbanipals befinden sich auch zahlreiche Texte, die man als Reglements für bestimmte Priesterklassen bezeichnen kann, da sie genaue Anweisungen über die Vornahme kultischer Handlungen enthalten.

Diese Texte gehören zwar nicht zur schönen Literatur, sind aber für das Verständnis der babylonischen Religion und damit für einen großen Teil der im engeren Sinn literarischen Texte, der Hymnen, Gebete, Beschwörungen, Zaubertexte von allergrößter Bedeutung. Sie sind ein unvergleichliches Hilfsmittel für die Erkenntnis der babylonischen Magie und damit eines der wichtigsten Zeugnisse des babylonischen Geisteslebens.

Die von Zimmern publizierten Texte lassen sich in drei Kategorien scheiden: in Ritualvorschriften für den bârû-Priester,

---

[1] 4 R 61, II, 16 ff.
[2] Vgl. Brünnow, List, Nr. 941.
[3] 4 R 61, I, 19 ff.



den Wahrsager, für den âschipu-Priester, den Exorzisten, und für den zammaru-Priester, den „Sänger“.

Die Institution der „Wahrsager“ als einer offiziellen Priesterklasse mit festgelegten Obliegenheiten läßt sich aus den historischen Inschriften bis ins dritte Jahrtausend zurückverfolgen. Unter Hammurabi (ca. 2200) wird ihrer als einer Berufsklasse gedacht, und in der Folgezeit haben wir mancherlei ausdrückliche Zeugnisse dafür, daß die Tätigkeit der Wahrsager vor wichtigen Ereignissen zur Erkundung des etwaigen Erfolges in Anspruch genommen worden ist, vgl. unten S. 189f.. Die „Wahrsagung“ erfolgte zumeist auf Grund der Eingeweideschau, spezieller der Leberschau, aber auch Becher- und Schalenweissagung (Hydromantie, Kylikomantie, Lekanomantie), bei der „Öl in einen mit Wasser gefüllten Becher oder auch umgekehrt Wasser auf Öl geschüttet und aus dem Verhalten der Ölmasse geweissagt wurde“, war Sache des bârû-Priesters. Ob auch die Deutung der sog. zufälligen Omina (vgl. § 51, S. 191f.) ihm zukam, oder ob hierfür besondere Priesterklassen, die dann wohl der Klasse der bârû-Priester als untergeordnete Spezialgruppen eingegliedert waren, zuständig gewesen sind, ist noch nicht völlig klar. Dagegen gehörten die „Anfragen“ an Samas und Adad (vgl. §§ 47 und 48) zu seiner Aufgabe. Die „Ritualtexte“ berücksichtigen, wie es scheint, die Tätigkeit des bârû-Priesters nur insoweit, als sie auf technisch vorbereitete Orakel gerichtet ist.

Seine Aufgabe war es auch, auf Grund seiner Beobachtungen die Entscheidung zu treffen, ob die in Frage stehende Handlung vorgenommen oder unterlassen werden sollte. Zur feierlichen Verkündigung dieser Entscheidung nahm er auf dem Richterstuhle Platz. Die von dem bârû verkündigte Entscheidung ist natürlich die von der Gottheit auf die Anfrage hin erteilte Antwort, die in Gestalt von Vorzeichen gegeben war (têrtu). Die Götter, an die der bârû-Priester sich wendet, sind Samas und Adad, die „Herren des Orakels, der Entscheidung“, vor allem aber Samas. Daneben spielt der Götterkreis des Sonnenheiligtumes Sippar, die Gemahlin des Samas, Ai, sein Bote Bunene, seine Kinder Kittu (Recht) und Mescharu (Gerechtigkeit), eine, wenn auch untergeordnete, Rolle.

Die Ausübung des bârû-Priestertums war mit gewissen Privilegien verknüpft, aber auch an gewisse Voraussetzungen gebunden, denen der Kandidat genügen mußte. Wir sind darüber

genauer unterrichtet durch einen interessanten Text[1], in dem die babylonische Überlieferung die Entstehung des Wahrsagepriestertums auf Enmeduranki, einen der zehn Urkönige, zurückführt:

Enmeduranki, der [König von Sippar], ist der Liebling des Anu, Bel [und Ea]. Samas und Adad haben ihn in ihre Gemeinschaft berufen und ihn gelehrt, „Öl auf Wasser zu beschauen", das Geheimnis Anus, Bels und Eas, die Tafel der Götter, die takaltu[2] des Mysteriums von Himmel und Erde, den Zedernstab ihm in die Hand gegeben. All das hat Enmeduranki seinem Sohne überliefert. Von diesem hat sich die Kenntnis weiter vererbt:

> Der Weise, der „Wissende", der das Mysterium der großen Götter bewahrt, läßt seinen Sohn, den er liebt, auf die Tafel und den Tafelstift vor Samas und Adad[3] schwören und läßt ihn lernen „Wann der Wahrsager"[4]. Der Ölkundige[5], aus uraltem Geschlechte, ein Sproß des Enmeduranki, des Königs von Sippar, der die heilige makaltu hinstellt, den Zedernstab erhebt, ... Samas, ein Geschöpf der Nincharsag, aus priesterlichem Geschlecht, von reiner Abstammung, auch er selbst an Wuchs und Körpermaßen vollkommen, darf vor Samas und Adad, der Stätte des Wahrsagens und des Orakels, sich nahen. Ein Wahrsagersohn aber von nicht reiner Abstammung, oder der an Wuchs und Körpermaßen nicht vollkommen ist, der starr (staar-?)äugig ist, zerbrochene Zähne, einen verstümmelten Finger hat, der hodenkrank ist, an Hautkrankheiten leidet, nicht (ist einem solchen gestattet) das Beobachten der Satzungen des Samas und Adad, nicht das Herannahen zum Orakel des Wahrsagedienstes, einen geheimnisvollen Ausspruch eröffnen sie einem solchen nicht, den Zedernstab, den Liebling der großen Götter, [geben sie nicht] in die Hand eines solchen.

Der Schluß dieses Textes ist von besonderem Interesse, weil er — ähnlich wie Zimmern, Ritualtexte Nr. 27 — die einzelnen im Ritual zur Verwendung kommenden Geräte in Beziehung zu bestimmten Gottheiten setzt. Vgl. dazu Weber, Dämonenbeschwörung S. 19f.

Der âschipu-Priester ist „der Beschwörungs- und Sühnepriester, der, im Dienste Eas stehend, durch das Mittel der Be-

[1] K 2486 und K 4364 = Zimmern, Ritualtafeln Nr. 24; vgl. zur Übers. Zimmern in KAT[3] S. 533f.

[2] Vgl. über die Insignien des Wahrsagepriestertums Zimmern, Beiträge S. 89, KAT[3], S. 533 Anm. 5 und Jensen, KB VI, 1 S. 572.

[3] Die Hauptgötter der Orakelbefragung; vgl. oben S. 184.

[4] Anfangsworte des Rituals für den Wahrsager.

[5] D. i. der der Becherwahrsagung Kundige; vgl. S. 184, 193.

schwörung Krankheiten zu heilen, Sünden zu sühnen, vom Banne zu lösen, böse Dämonen zu vertreiben, die zürnende Gottheit gnädig zu stimmen berufen ist". Die ganze Masse der Beschwörungstexte im eigentlichen Sinne, wie sie im 11. Kapitel besprochen sind, wie auch die zum Zwecke der Beschwörung verwendeten Hymnen und Gebete gehören zum Repertoir dieser Priesterklasse. Dem âschipu-Priester liegt aber nicht nur die Rezitation der Formeln ob, sondern auch die Vornahme der sie begleitenden Zeremonien symbolischen Charakters. Die von Zimmern l. c. Nr. 26—59 publizierten Texte enthalten Vorschriften über den Vollzug dieser Handlungen.

Die wichtigsten der dem âschipu-Priester obliegenden Kultushandlungen, die alle mit der Opferhandlung vorbereitend oder ergänzend in mehr oder weniger engem Zusammenhang stehen, sind folgende:

Die Takpirtu, die Entsühnung, wörtlich Wegwischung, offenbar eine symbolische Handlung, die die Lösung des mit dem Banne Behafteten andeuten soll. Wie diese Handlung unmittelbar an die technische Bezeichnung des Sühnens im Alten Testament erinnert, so auch die im babylonischen Beschwörungsritual übliche Verwendung des Blutes der Opfertiere zur Bestreichung von Pfosten und Schwellen des Tores. Ferner kommt dem âschipu-Priester zu die Waschung des Kranken mit Wasser, die mannigfachen Manipulationen am Bild des Kranken wie des Dämons, besonders aber die Verbrennungszeremonie; dann die Herstellung und Weihung der Götterbilder u. a. m.

Für die Art der Rezitation der Beschwörungsformeln ist es von Wichtigkeit, daß ausdrücklich vorgeschrieben war, dass sie im Flüstertone, und zwar meist in die Ohren des Opfertieres gesprochen werden sollen. Das Opfertier gilt auch wie im Alten Testament als der Stellvertreter des mit dem Banne Behafteten. Weiter mag erwähnt werden die Wichtigkeit der Zahl 7 im Beschwörungsritual: 7 Altäre, 7 Räucherbecken sollen aufgestellt, 7 Lammopfer geopfert werden, die Bilder des zu beschwörenden Dämonen sollen 7 Ellen weit von der Opferzurüstung aufgestellt werden. Ein andermal werden drei Altäre errichtet, drei Lammopfer dargebracht. Die Anfertigung eines oder auch mehrerer Bilder des zu beschwörenden Dämonen aus Ton spielt bei den Beschwörungen jeder Art eine wesentliche Rolle. An dem Bilde,

in effigie, werden alle Handlungen vollzogen, die dem Dämon zugedacht sind.

Zu der Handlung selbst gehört ein komplizierter Apparat, dessen Hauptbestandteile Opfertisch, Räucherbecken und Waschbecken bilden. An Opfern werden beigebracht Brote, bei denen die Zwölfzahl eine besondere Rolle spielt, Sesamwein, ein besonderer Rauschtrank, Honig, Butter, Milch, Öl, Datteln, Salz usw. Für das Rauchopfer waren besonders gerne verwendet die wohlriechenden Hölzer der Zypresse und der Zeder, aber auch verschiedene Mehlarten; zum blutigen Opfer dienten in der Regel Schafe, von deren Fleisch bestimmte Stücke für die Gottheit bestimmt waren.

Über die besonderen Funktionen des zammaru-Priesters läßt sich aus den bisher publizierten Texten mit Sicherheit nur das eine entnehmen, daß es ihm — bei welchen Gelegenheiten, ist noch unbekannt — oblag, hymnologische Texte zu singen, wie es Sache des âschipu-Priesters war, die Beschwörungsformeln im Flüstertone vorzutragen.

Zur Ergänzung dieser lediglich andeutenden Ausführungen verweise ich vor allem auf meine Skizze über die Dämonenbeschwörung (AO VII, 4) und auf das über die einzelnen Serien von Beschwörungs- und ähnlichen Texten Angeführte (s. Kap. 11) und gebe im folgenden als Probe der literarischen Gattung der Ritualtexte aus dem Ritual für den âschipu-Priester nur den kurzen Text Zimmern, Nr. 49 Z. 4—12:

> In der Frühe sollst du vor Ea, Samas, Marduk 7 Altäre aufstellen, 7 Räucherbecken mit Zypressenholz hinsetzen, 7 Lammopfer opfern, Fleisch von der rechten Seite, ... fleisch, ... fleisch[1] darbringen, Sesamwein spenden, diese Bilder 7 Ellen von der Vorderseite der Opferzurüstung abstehen lassen, sie hinsetzen, mit linnenen Tüchern sie umhüllen, den Mann und das Weib[2] ihnen zur Seite setzen, ihren Strick[3] von einander ...., Totenspenden ihnen spenden, vor die Opferzurüstung treten und also sprechen: ... (folgt eine Beschwörungsformel).

Ein ungemein kompliziertes Ritual zur Entsühnung des Königs (Zimmern, Nr. 26) ist von mir AO VII, 4 S. 17 ff. eingehend beschrieben.

---

[1] Bezieht sich auf bestimmte Fleischstücke, die den Göttern reserviert waren.

[2] D. h. Bilder von ihnen, vgl. hierüber wie über den ganzen Text Weber, Dämonenbeschwörung S. 23 f.

[3] Wohl die die Kleider der Dämonenbilder zusammenhaltende Schnur.

Bemerkt mag noch werden, daß die zur Anwendung vorgeschriebenen kürzeren oder längeren Beschwörungsformeln nicht immer in extenso mitgeteilt, daß vielmehr häufig lediglich die Anfangszeilen der zur Rezitation empfohlenen Formeln bekannt gegeben werden.

In diesem Zusammenhange muß auch auf die den Labartutexten, den Handerhebungsgebeten, den Ikribu- und anderen Texten beigegebenen rituellen Vorschriften hingewiesen werden, die lediglich durch ihre literarische Überlieferungsform sich von den hier besprochenen unterscheiden. Auch sie enthalten Anweisungen in direkter Anrede an den âschipu-Priester. Während aber unsere Texte in der Hauptsache als Katechismus für die einzelnen Priesterklassen zusammengetragen sind, also ihre Sammlung vielleicht als Übungsmaterial für die Priesterschulen gedacht war, bilden jene als sekundärer Bestandteil eine Ergänzung der Sammlungen von Beschwörungstexten.

Kap. 14: Ominatexte.

Literatur: Im allgemeinen vgl. Lenormant, Magie, S. 430ff., wo die Erörterung biblischer und klassischer Parallelen noch heute sehr lesenswert ist; Bezold, Catalogue V, S. XXIIff., und Index s. vv. Forcasts und Omina; Ders., Ninive und Babylon S. 78ff. Diese Zusammenstellungen sind im folgenden vielfach benutzt. Teloni, Leteratura assira, gibt S. 194ff. einige Textproben. Die wichtigsten Textpublikationen sind Boissier, Documents assyriens relativs aux presages, drei Teile 1894ff., CT XX, wo die Serien Enuma Gir (pl. 1—30), Enuma Gar. Tab. (pl. 31—38), Enuma Mul-ta-bil-tum (pl. 39—50) publiziert sind. III R. 58—65 (u. a. die Fragmente der Sargonsammlung (pl. 60—62), Mondvorzeichen (pl. 64), Mißgeburten (pl. 65). III R 52 Nr. 3 ist ein Katalog oder Inhaltsverzeichnis eines Werkes von 25 Tafeln über tellurische und siderische Erscheinungen und ihre Bedeutung veröffentlicht, vgl. Lenormant, Magie S. 439ff. — Vereinzelte Texte sind noch zu finden bei Lenormant, Choix de textes; Craig, Astrological-Astronomical Texts (Assyriol. Bibliothek XVI); auszugsweise in Bezolds Catalogue und gelegentlich in Zeitschriften. Hierher gehören inhaltlich auch die astrologischen Rapporte aus Assurbanipals Bibliothek, die von Thompson, Luzac's Semitic Text and translation series VI und VII veröffentlicht und bearbeitet sind. Omina finden sich auch im Zusammenhang mit den Anfragen, Ritualtexten, den Handerhebungsgebeten, der Labartuserie (s. o.). Von Bearbeitungen können außer den natürlich vielfach veralteten Übersetzungen bei Lenormant, Magie, nur folgende genannt werden: Virolleaud, Vorzeichen aus Sonnenfinsternissen, aus Verdunkelungen der Sonne (durch Wolken) in ZA 16, 201ff.; Hunger, Becherwahrsagung bei

den Babyloniern; Virolleaud, L'astrologie chaldénne, Paris 1903 ff.; Boissier, Choix de textes relatifs à la Divination Assyro-Babylonienne, Genf 1905.

§ 51. Unter „Omina" hat man sich gewöhnt, alle Texte zu begreifen, die die Beobachtung und Deutung der von den Göttern als Kundgeber ihres Willens den Menschen gesandten Zeichen zum Gegenstand haben, welcher Art diese Zeichen auch sein mögen. Trotz ihrer Unzulänglichkeit soll diese Bezeichnung auch hier beibehalten werden. Die hier einschlägige Literatur bildet vielleicht die umfangreichste Gruppe unter den in Keilschrift überlieferten Texten. Schon das weist deutlich hin auf die ungeheure Bedeutung, die die Wahrsagekunst und Zeichendeutung in Babylonien und Assyrien gehabt haben. Noch mehr aber erhellt diese aus der inhaltlichen Mannigfaltigkeit der erhaltenen Texte, die beweist, daß es kaum irgend eine sinnenfällige Erscheinung in der Natur gegeben hat, die dem frommen Sinn der Alten nicht als Interpret des göttlichen Willens gegolten hätte, daß es kaum ein Ereignis in ihrem Leben gegeben hat, das nicht unter der unmittelbaren Einwirkung der übernatürlichen Mächte stehend geglaubt worden wäre. Und zwar handelt es sich hier keineswegs, ebensowenig wie bei den oben besprochenen Beschwörungs- und Zaubertexten, um ein naives Volksempfinden, das den Bevorzugten, geistig und materiell höher Stehenden fremd gewesen wäre. Die Wahrsagerei und Zeichendeutung ist vielmehr eine offizielle, staatlich ausgeübte Kunst, ein wesentlicher Bestandteil der offiziellen Religionsübung, von der die Könige und die hochgestellten Staatsmänner und Feldherrn ebenso Gebrauch machten, wenn es sich um große Staatsaktionen und politische Ereignisse handelte, wie der Mann aus dem Volke in seinen persönlichen, kleinen und kleinlichsten Anliegen.

So wird schon in Inschriften ältester Zeit ausdrücklich betont, daß diese und jene Fürsten den offiziell bestellten Wahrsagepriester, bârû, bei mehr oder weniger wichtigen Anlässen befragten. Von dem alten Sargon (ca. 2800) haben wir eine Reihe solcher Vorzeichen, die im Zusammenhang mit seinen Unternehmungen stehen, verzeichnet. Ausdrücklich wird unter Hammurabi die Existenz einer Zunft von Wahrsagern bezeugt; einer seiner Nachfolger, Ammizaduga, befiehlt die Befragung des Wahrsagers. Der alte König von Kutha vergewissert sich, ehe er zum Krieg auszieht, durch die Eingeweideschau an

zweimal sieben Schafböckchen über die Zustimmung der Götter zu seinem beabsichtigten Feldzug. Der Kassitenkönig Agum-Kakrime (ca. 1500) befragt den Sonnengott mittelst eines Lammes, ehe er die Götterbilder Marduks und der Sarpanit aus Chani heimholen läßt. Ein unter dem Namen Kultustafel von Sippar bekannter Text Nabubaliddins von Babylonien (ca. 880—850) handelt von der Bestellung eines Wahrsagepriesters und der Ausstattung desselben mit den Privilegien, die mit diesen Stellen schon unter früheren Königen verbunden waren. Aus Assurnaçirpals (884—860) Kriegsberichten geht hervor, daß auch die feindlichen Aramäerstämme solche Wahrsagepriester hatten, ja daß sie bei ihnen „vor dem Heere" einherzogen. Sennacherib (705—681) sucht von dem Wahrsager die Todesursache seines Vaters Sargon zu erfahren. Die gleichfalls von dem bârû vorgenommenen Befragungen der Götter Samas und Adad unter Assarhaddon und Assurbanipal sind oben § 47 ff. besprochen. Diese Zeugnisse sind nur vereinzelt; ihre Überlieferung ist ja immer an Zufälligkeiten gehunden. Jeder neu auftauchende Text kann neue gleichartige Zeugnisse bringen. Die außerordentliche Zähigkeit, mit der sich der Gebrauch der Wahrsagerkünste fast 3000 Jahre erhalten hat, ist an sich Beweis genug dafür, daß ein bârû schlechthin zum eisernen Bestand der Religionsübung in all diesen Zeiten gehört hat.

Überaus mannigfaltig sind die Mittel zur Erkundung des göttlichen Willens gewesen und nicht weniger die Gelegenheiten, auf die man die gewonnenen Aufschlüsse angewendet hat. Dabei sind nun mehrere besondere Fälle zu unterscheiden. Einmal zufällige natürliche Ereignisse, die als eine spontane, nicht eigens durch den Wahrsagepriester herausgeforderte Kundgebung der Gottheit aufgefaßt wurden, dann aber die Fälle, in denen der Priester der Gottheit Gelegenheit gab, sich direkt über eine an sie gestellte Frage auszusprechen. Des weiteren kann man unterscheiden Vorzeichen, die ohne astrologische Beziehung erfolgten und verständlich waren, und solche, die an irgendwelche astrologische Erscheinungen gebunden waren oder wenigstens durch sie einen besonderen Charakter erhielten, mit anderen Worten, tellurische und himmlische Vorzeichen oder eine Kombination von beiden. Als „zufällige" Omina oder Vorzeichen haben alle himmlischen zu gelten, da sie ohne Zutun des Menschen auftreten, desgleichen die Mehrzahl der tellurischen. Zu den vom

Wahrsager vorbereiteten Vorzeichen, deren Übung bei den Babyloniern bisher festgestellt werden konnte, gehören vor allem die Eingeweideschau und die Becherweissagung.

Um zuerst die „zufälligen" tellurischen Omina, über deren Bedeutung die Babylonier und Assyrer feste Lehren entwickelt hatten, zu erörtern, folgen wir am besten den instruktiven Zusammenstellungen Bezolds in seinem „Catalogue" der Bibliothek Assurbanipals, in der die einschlägigen Texte überliefert worden sind. Danach waren es hauptsächlich folgende Objekte, an die sich die Beobachtung und Deutekunst des Wahrsagepriesters hielt: Begegnungen mit Tieren, wie Pferden, Eseln, Löwen, Füchsen, Ochsen, Hunden, Hyänen, Kälbern, Schafen, Schweinen usw. und deren Bewegungen und auffallende Handlungen, ihre Farbe, ihr Brüllen, Wiehern usw., vor allem aber auch unnatürliche Begattung, namentlich von Schafen und Hunden oder Schweinen, von Füchsen und Hunden, von Ochsen und Pferden u. a. Desgleichen veranlaßten zu Deutungen die Bewegungen der Vögel, wie namentlich des Adlers, der Eule und der Schwalbe, sodann der Schnecken, Skorpione, Motten, Heuschrecken, Fische, Schlangen. Die Richtung des Flugs, der Bau der Nester namentlich bei den Schwalben, der Stich von Insekten und vieles andere war von Bedeutung. Eine besondere Rolle spielen auch die merkwürdigen Geburten, namentlich Mißgeburten bei Menschen und Tieren, über die eine eigene Tafelserie von mindestens 15 Tafeln existierte, die alle erdenklichen Fälle berücksichtigte. Es ist kaum denkbar, daß auch nur die Mehrzahl der hier verzeichneten Fälle an tatsächliche Vorkommnisse anknüpfte; sie würden jedenfalls genügen, ein Panoptikum in unerhörter Reichhaltigkeit zu füllen. So hat immer eine spezielle Bedeutung „die Gestalt, die Farbe und das Verhalten der Augen, der Ohren, der Nase, des Haares und der Zunge eines Neugeborenen, die Ähnlichkeit seines Gesichtsausdrucks mit dem irgend eines Tieres, eines Ochsen, Kalbes oder Vogels, oder seiner Lippen mit denen einer Gazelle oder eines Schweines, das Fehlen der Nase oder die Kahlköpfigkeit seiner rechten Schädelhälfte, desgleichen, wenn das Kind mit Hörnern geboren ward ähnlich denen einer jungen Gazelle oder eines Kälbchens, oder wenn es mißgestaltete Füße auf die Welt brachte. Besondere Beobachtungsreihen galten dabei der Geburt von Zwillingen". Ähnliche Fälle waren bei Tiergeburten in großer Mannigfaltigkeit vorgesehen. — Eine Serie von wenigstens 106

Tafeln (enûma alu ina melî ischakan) beschäftigt sich mit der Lage, dem Zustand, den zufälligen Vorkommnissen in „Städten oder deren Straßen, auf Feldern, Ländereien, an Sumpfniederungen, von Flüssen oder Kanälen". Eine Serie von wenigstens 19 Tafeln verzeichnet alle möglichen Erscheinungen an einem Kranken (siehe darüber Bezold, Ninive und Babylon S. 80f.). Zahlreiche einzelne Texte knüpfen Folgerungen an den Zustand von Mund, Nase, Lippe, Augen, Haaren, Füßen, Händen, Herz, Blut etc. eines Kranken. Besonders sorgfältig wurden Träume beobachtet. Aus besonderen Ereignissen im Leben des Königs, vornehmer Beamter oder Privatleute wurden allgemeine Ereignisse geschlossen; auch der Schatten eines Menschen, die Erscheinungen am Herdfeuer, die Bewegungen des Korns galten als bedeutungsvoll.

Während die bisher geschilderten Vorzeichen durchaus ohne Zutun des Menschen sich ereigneten und als spontane Bekundungen des göttlichen Willens zu gelten hatten, sind andererseits auch in Babylonien und Assyrien ähnlich wie späterhin in Griechenland und Rom bestimmte Zweige einer künstlichen Mantik gepflegt worden, bei denen der Priester durch gewisse Manipulationen seinerseits die Gottheit zur Offenbarung ihres Willens veranlaßte. Das sind vor allem die Opferschau und die Becherweissagung. Es hat aber auch die ἐμπυρομαντεία, die Beobachtung der flackernden (Opfer)flamme, ähnlich wie bei den Griechen, so auch bei den Babyloniern einen speziellen Zweig der künstlichen Mantik gebildet (vgl. Boissier, Choix S. 169ff. und besonders K 10423).

In kaum übersehbarer Fülle sind namentlich Texte über die Opferschau überliefert, und zwar zumeist in oft sehr umfangreichen Serien, die nach den einzelnen Stücken und Eingeweideteilen des Opfertieres zusammengesetzt sind (vgl. Bezold Catalogue V, S. 2011ff.). Leider ist es noch nicht gelungen, die einzelnen Objekte der Beobachtung alle genau zu bestimmen.

Die größte Rolle scheint bei der Opferschau die Gestalt der Leber (Char = kabattu) gespielt zu haben. Das ist aus biblischen (Ez. 21, 26) und griechischen (Diodor Sic. II. 29) Schriftstellern wohl bekannt und wird erhärtet durch die große Zahl der erhaltenen Omina, die auf die Leber sich beziehen, und besonders veranschaulicht durch zwei merkwürdige Tontafeln, die die Form einer Schafsleber haben und in zahlreiche (ca. 50) meist

quadratische Felder abgeteilt sind[1], in welche die einzelnen Omina eingeschrieben sind. Die Serie[2], in der alle erreichbaren Fälle von ominologischem Interesse für den Leberschauer gebucht waren, trug nach den Anfangsworten der ersten Tafel den Namen „Wenn die Leber aus einem Schafbock hervorleuchtet“ und bestand aus 14 Tafeln, deren Anfangsworte und Zeilenzahl uns aus einem assyrischen Katalog[3] bekannt sind. Identifiziert sind seither Fragmente der Tafeln 1—2, 8—11, 13, veröffentlicht lediglich der Anfang der neunten Tafel[4]. Leider sind auf dem Katalog die Zeilenzahlen der Tafeln 1—5 abgebrochen; die Summe der Zeilen der übrigen acht Tafeln beträgt 899. Man darf also vielleicht den Umfang der ganzen Serie auf etwa 1400 Zeilen berechnen. Bedenkt man, daß in den Omentexten fast immer jede Zeile ein vollständiges Omen enthält, so gewinnt man eine Vorstellung von der Spitzfindigkeit und kasuistischen Routine des babylonischen Wahrsagepriestertums. Ähnlich liegt natürlich der Fall bei den sich mit anderen Teilen des Opfertierkörpers befassenden Serien.

Genau unterrichtet sind wir auch über die Becherweissagung bei den Babyloniern, und zwar ist es besonders interessant, daß die einschlägigen Texte aus altbabylonischer Zeit, der der Hammurabidynastie (ca. 2200), stammen. Es sind zwei große Tafeln mit 72 und 67 einzelnen, durch Querstriche abgeteilten Omina[5]. Dieselben waren analog den großen Ominaserien in Assurbanipals Bibliothek wohl als Handbücher der Becherwahrsagung abgefaßt und „bestimmt zum Nachschlagen betreffs der Deutung oder einfacher zur Fortpflanzung und Erhaltung der Lehre, eventuell zum Studium seitens der betreffenden Priesterscholaren“ (Hunger). Das Verfahren bei der Becherwahrsagung war kurz folgendes: Ein Becher, bzw. eine Schale, wurde mit Wasser (mit heiligem

---

[1] Abbildungen dieser Tafeln in CT VI und bei Boissier, Note sur un monument Babylonien se reportant à l'extispicine.

[2] Vgl. dazu Bezold bei Blecher, De extispicio (Religg. Versuche und Vorarbeiten, herausgegeben von Dieterich und Wünsch II, 4).

[3] Obv. von K 1352 (CT XX, 1).

[4] Lenormant, Choix Nr. 91; Z 1—19 des Obv. in Transkr. u. Übers. bei Boissier, Choix, S. 130f.

[5] Veröffentlicht CT III, 2—4; V, 4—7, bearbeitet von Hunger, Becherwahrsagung bei den Babyloniern (Leipziger Semitistische Studien I, 1).

Euphratwasser?) angefüllt und darauf Öl gegossen; aus den Bewegungen des Öls wird das Omen abgelesen. Im ganzen waren in diesen beiden Texten also nicht weniger als 139 Fälle vorgesehen.

Von außerordentlicher Mannigfaltigkeit sind weiterhin die Omina, die an himmlische Erscheinungen angeknüpft worden sind, und die Menge der überlieferten Texte ist sehr groß. Leider macht sich gerade hier in besonderem Maße der Mangel zuverlässiger Bearbeitungen geltend, der in den enormen Schwierigkeiten der Texte seinen tieferen Grund hat. Da es sich bei dieser Darstellung nur darum handeln kann, den Ertrag der gelehrten Arbeit weiteren Kreisen zu vermitteln, muß sie sich auf die Hervorhebung der wichtigsten und nächstliegenden Momente beschränken.

Die Omenliteratur, die sich auf die Vorgänge am gestirnten Himmel bezieht, ist der klassische Zeuge eines der wesentlichsten und charakteristischesten Zweige der „chaldäischen" Wissenschaft, der Astrologie. Die Astrologie hat ja von altersher als die chaldäische Wissenschaft schlechthin gegolten; sie war der höchste Ruhm Babyloniens und sein größter Spott. Sie meint der zweite Jesaias, wenn er Babel, der „Tochter der Chaldäer", zuruft: „Deine Weisheit und deine Erkenntnis, die hat dich verleitet, so daß du in deinem Herzen dachtest: Ich bin's, und niemand sonst!" und: „So mögen diese hintreten und dich erretten, die des Himmels kundig sind, die nach den Sternen schauen, die alle Neumonde Kunde geben von dem, was dich betreffen wird" (Jes. 46, 10. 13). Die Tradition von der astrologischen Kunst der Babylonier ist nie verloren gegangen und war so weit verbreitet, daß die Ausdrücke Chaldäer und Magier als gleichbedeutend gebraucht wurden.

Es kann hier nicht ausgeführt werden, wie weit die Babylonier in die Geheimnisse der Astronomie eingedrungen sind, die ja doch die wissenschaftliche Voraussetzung aller Astrologie ist (vgl. hierüber § 72, 3). Hier handelt es sich um die speziell astrologischen Texte, um die Verknüpfung siderischer Erscheinungen mit irdischen Ereignissen. Die zu diesem Behufe angestellten Beobachtungen betrafen vor allem den Mond in allen seinen Phasen, die Sonne in ihrem Auf- und Untergang, die Stellungen des Mondes zur Sonne und im Zusammenhang damit überaus häufig die Verfinsterungen dieser Hauptgestirne, aber auch

die Bewegungen und Konstellationen der Planeten und einer Unmasse anderer Sterne und Sterngruppen. Eine große Rolle spielt bei den Beobachtungen der Gestirne ihre Stellung zu den drei großen Abschnitten des Himmelsdammes, den Bahnen des Anu, Bel und Ea, die ja auch in der Mythologie so häufig den Untergrund der einzelnen Legenden bildet. Solche astrologische Vorhersagungen gehen sicher bis in die allerältesten Zeiten der babylonischen Geschichte zurück. So wird dem alten Sargon von Agade (ca. 2800) die Sammlung eines großen astrologischen Werkes „Wenn der Stern Bêl“ zugeschrieben, das mindestens 66 Tafeln umfaßt hat und zum Teil in Abschriften aus Assurbanipals Bibliothek auf uns gekommen ist. Auf die Sonnen- und Mondfinsternisse nehmen auch die oben S. 153ff. besprochenen „Handerhebungsgebete“ stetig Rücksicht. Sie spielen auch sonst in babylonischen Texten eine besondere Rolle. Speziell mit den siderischen Erscheinungen des Mondes und ihrer Bedeutung für die Menschen beschäftigt sich eine Serie „Wenn der Mond bei seinem Erscheinen“. Welche Rolle diese astrologischen Beobachtungen z. B. in der hohen Politik gespielt haben, geht hervor aus den zahlreichen astrologischen Rapporten, die die Bibliothek Assurbanipals überliefert hat. Sie wurden erstattet von fest angestellten königlichen Beamten, die an verschiedenen, weit von einander entlegenen Plätzen des Reiches, so in Assur, Erech, Dilbat, Kutha, Nippur, Borsippa — man beachte, daß das lauter uralte Kultusstätten sind — stationiert waren und die Aufgabe hatten, den König über alle irgendwie merkwürdigen siderischen, aber auch „tellurischen“ Erscheinungen und ihre Bedeutung durch Eilboten zu unterrichten.

Neben den rein tellurischen oder rein siderischen Vorzeichen kommen auch Kombinationen von beiden vor in der Art, daß tellurische Erscheinungen durch gleichzeitige siderische Besonderheiten in ihrer Eigenschaft als Vorzeichen verstärkt werden. Das können sowohl „zufällige“ Omina oder aber auch technische sein, insofern als die Beobachtungen namentlich an den Eingeweiden der Opfertiere, auch hier wieder speziell der Leber, mit astrologischen Berechnungen in Zusammenhang gebracht werden. Als solche komplizierte Omina sind wohl die zahlreichen Texte aufzufassen, die von geometrischen Figuren begleitet sind. Es gehört hierher wohl auch die schon oben angeführte Gepflogenheit, die Tierleber in quadratische Felder (= astrologische Örter) einzuteilen.

So mannigfach die Beobachtungsobjekte waren, die Schlüsse, die aus den merkwürdigen Erscheinungen gezogen wurden, waren es nicht minder. Im Vordergrunde stehen die hochpolitischen Ereignisse, Feldzüge, Verträge, Grundsteinlegung und Einweihung von Tempeln und Palästen, Feier des Neujahrsfestes, Götterprozessionen, alles, was mit der Person des Königs und dem Hofe zusammenhängt — hier sind namentlich Hofjagden hervorzuheben — und anderes mehr. Sonst ist es das körperliche und materielle Wohl, Glück oder Unglück der Menschen, für das aus den Vorzeichen weitgehende Schlüsse gezogen wurden. In vielen Fällen entschied das Vorzeichen, ob der Tag oder die Stunde, die für irgend etwas in Aussicht genommen war, „glücklich“ oder „unglücklich“ ist, d. h. ob die Götter ihre Zustimmung geben oder verweigern. Daß der Verlauf einer Krankheit besonders häufig der Grund zur Inanspruchnahme einer Befragung war, ist bei der astrologischen Grundlage der medizinischen Wissenschaft im babylonischen Altertum nicht zu verwundern.

In diesem Abschnitt beschäftigen uns die babylonischen Zusammenstellungen, die die Vorzeichen schildern und gleich ihre Deutung anfügen. Die Texte dieser Art haben offenbar als Repertorien der Zeichendeutekunst dem praktischen Gebrauch gedient zur Auskunftserteilung über alle irgendwie auffallenden Ereignisse, hinter denen die Bekundung einer göttlichen Willensmeinung vermutet werden konnte. Einige kurze Beispiele[1] sollen zeigen, wie diese Texte gebaut sind, und mit welcher Spitzfindigkeit die Deutekunst des babylonischen Priesters allen nur möglichen und unmöglichen Eventualitäten beizukommen wußte, aber auch welch ungereimtes Zeug dabei oft herauskam, wenigstens für unsere Vorstellung. Es ist aber für den Kenner orientalischer Denk- und Ausdrucksweise ohne weiteres klar, daß diese Ungereimtheiten irgend einen Sinn haben müssen. Den Schlüssel wird auch hier das mythologische „System“ zu liefern haben; die Erklärung wird in dem kosmologischen Anschauungskreis zu finden sein. Daß mit erhöhter Spitzfindigkeit im Laufe der Zeit auch willkürliche „Analogiebildungen“ vorkamen, beweist nichts gegen das Prinzip.

[1] Die zunächst folgenden Beispiele sind aus Boissier, Choix de Textes entnommen.

Textproben:

Wenn eine Schlange einem Menschen auf die Schultern fällt, so bekommt er Not zu tragen und muß sterben. — Wenn eine Schlange einem Menschen auf den Schoß fällt, so müssen seine Kinder sterben[1] (K 2128 etc. 18 f. Boissier, l. c. S. 2).
Wenn ein katarru[2] im Haus eines Menschen an der nördlichen Wand sich befindet, so wird der Hausherr sterben und das Haus zusammenfallen — ist es an der östlichen, wird die Hausfrau, an der westlichen, wird der Sohn sterben und das Haus zusammenfallen (K 7749, 2 ff. Boissier, l. c. S. 3).
Wenn ein Hund vor jemand sich hinstellt, wird ein Hindernis ihm entgegentreten. — Wenn ein Hund vor jemand ausreißt, wird die betreffende Stadt zerfallen. — Wenn ein Hund bei jemand stehen bleibt, so ist der Schutz seines Gottes bei ihm. — Wenn ein Hund sich auf jemandes Bett legt, wird sein Gott gegen ihn erzürnt usw.
Wenn ein weißer Hund jemand anpißt, so trifft ihn Not. Tut es ein schwarzer, so wird der Mensch krank; ein roter, so wird er Freude erleben; pißt der Hund auf das Bett, so wird der Mensch schwer krank; auf den Stuhl, so . . . . .?; auf den Tisch, so verliert der Mensch das Wohlwollen seines Gottes (K 217 etc., 3—6, 10—15; Boissier, l. c. S. 31 f.).

Der „Katechismus der Becherwahrsagung“ sieht für die einzelnen Erscheinungen sehr oft verschiedene Deutungen vor, meist sowohl für den Kranken als für kriegerische Unternehmungen, z. B.[3]:

Wenn das Öl zwei Blasen wirft und (diese) gleich groß sind, für den Kranken: er wird gesund; für den Feldzug des Heeres: es kehrt beutelos zurück (A 41). — Wenn (der Rand des Öles) nach dem bârû-Priester zu erglänzt, die Stellung der Unterwelt; der Kranke stirbt; das Heer auf dem Feldzug erreicht den „Anfang seines Feldes“[4] (B 18). — Wenn (er) nach rechts hin entzwei geht, wird der Kranke gesund, das Heer auf dem Feldzug erreicht den „Anfang seines Feldes“ nicht (B 20).

Aber auch für andere Verhältnisse werden Folgerungen gezogen:

Wenn (das Öl) nach links abzieht, geht der Groll des Herzens des (Schutz-) Gottes weg; alles, was du ausgeliehen, kommt zu dir zurück (B 26).

---

[1] Beachte die Zusammenhänge: Schulter: tragen, Schoß (Zeugungsort): Kinder. [2] Ein noch nicht bestimmtes Tier.

[3] Die Beispiele in der Übersetzung Hungers.

[4] Der Sinn dieser Phrase ist noch unklar; dem Zusammenhang nach muß eine Bedeutung wie „den Tod finden“ vermutet werden. Vgl. Hunger, S. 37 ff.

In vielen Fällen werden siderische Konstellationen und Erscheinungen mit dem Verhalten des Öles in Zusammenhang gebracht:

> Wenn aus der Masse eine erischtu herauskommt und sichtbar bleibt: die Stellung der Gula, und wenn sie entzwei geht: die Stellung der Çirtu (B 59).

Gemeint ist dabei offenbar, daß dieses Verhalten des Öls dasselbe Vorzeichen darstelle, wie die betreffende Stellung der genannten Gestirne.

Kap. 15: Historische Inschriften.

Literatur: Alle altbabylonischen Inschriften bis auf Hammurabi sind von Thureau-Dangin in „Les inscriptions de Sumer et d'Akkad" (1905) in Transkr. und Übers. mitgeteilt. Eine deutsche Bearbeitung derselben Texte durch dens. wird in Kürze als erster Band der Vorderasiatischen Bibliothek (Leipzig, Hinrichs) erscheinen. In beiden Publikationen ist auch die Literatur im einzelnen nachgewiesen. Für alle bis zum Jahre 1900 bekannt gewordenen Texte kann auch auf H. Radau's „Early Babylonian History" verwiesen werden. Ein großer Teil der wichtigeren Texte ist von Jensen in KB III, 1 (1892) bearbeitet.

Von Textpublikationen sind für diese Zeit die wichtigsten: de Sarzec, Découvertes en Chaldée; Hilprecht, Old Babylonian Inscriptions chiefly from Nippur I, 1, 2; Price, The Great Cylinder Inscriptions (A und B) of Gudea (AB XV); CT XXI. Die Veröffentlichungen von Heuzey und Thureau-Dangin in Revue d'Assyriologie, Recueil de Travaux passim; Scheil, Délégation en Perse, Mémoires II. IV. VI.

Für die Hammurabizeit ist King, The letters and inscriptions of Hammurabi, 3 Bde., und KB III, 1 S. 106ff. (Jensen) zu vergleichen. Die Inschriften der folgenden babylonischen Dynastien sind KB III, 1, 134ff. behandelt, wo alle nötigen Literaturnachweise gegeben sind.

Die neubabylonischen Texte werden von Stefan Langdon in einem Corpus gesammelt (Leroux, Paris), die wichtigsten sind KB III, 2 bearbeitet.

Die assyrischen Königsinschriften werden, soweit sie sich im Britischen Museum befinden, in dem groß angelegten Werk „The Annals of the Kings of Assyria", herausgegeben von Budge und King, in Text, Transkr. und Übersetzung gesammelt; die wichtigsten sind in KB I u. II bearbeitet. Von Einzelausgaben sind zu nennen Lotz, Tiglatpileser I., Rost, die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III, Winckler, die Keilschrifttexte Sargons; Meissner und Rost, die Bauinschriften Sanheribs; Dieselben, die Bauinschriften Assarhaddons; Smith, S. A., die Keilschrifttexte Assurbanipals.

Eine Sammlung aller babylonischen und assyrischen Königsurkunden ist in dem Unternehmen „Vorderasiatische Bibliothek“ geplant, das berufen ist, namentlich die vielfach veralteten Ausgaben von KB zu ersetzen und wesentlich zu ergänzen.

§ 52. Vorbemerkungen.

Innerhalb der historischen Inschriften der Babylonier und Assyrer nehmen die offiziellen Königsinschriften den breitesten Raum ein. Aber mit ihrer Darstellung ist die im Zweistromland geübte Geschichtsschreibung keineswegs erschöpfend charakterisiert. Sie bilden die lange Kette zeitgenössischer Aufzeichnungen der wichtigsten Herrschertaten, für uns eine Geschichtsquelle allerersten Ranges, wie sie kein Kulturvolk des Altertums aufzuweisen hat. Ihnen zur Seite treten aber auch eine ganze Reihe von literarischen Dokumenten, die zum Teil ausgesprochenen historiographischen Charakter tragen, zum Teil durch ihre Bedeutung als offizielle Staatsurkunden geschichtliche Dokumente von großer Wichtigkeit sind. Für den Historiker wird dieses Material nach allen Seiten hin noch ergänzt vor allem durch die außerordentlich umfangreiche Briefliteratur, die, zumeist aus der Königlichen Kanzlei stammend, voller Anspielungen auf Vorgänge der äußeren und inneren Politik ist. Solche Anspielungen finden sich ja in der ganzen Literatur des Zweistromlandes. In dieser Darstellung hat aber weniger das politisch-historische als das literargeschichtliche Interesse die Gruppierung des Stoffes zu bestimmen. Und so müssen in diesem Kapitel alle Denkmäler ausgeschlossen bleiben, die ihrem Hauptinhalt und ihrer literarischen Form nach anderen Gruppen zuzuweisen sind.

Die babylonisch-assyrische Geschichtsschreibung durchläuft die ganze Reihe der wichtigsten Entwicklungsstadien der Historiographie. Sie hat Geschichtslegenden geschaffen, in Form von Annalen und anderen offiziellen Darstellungen, wie Kriegsgeschichten, Prunkinschriften und dergl., die wichtigen Ereignisse des staatlichen Lebens nach innen und außen überliefert; sie hat sogar zusammenfassende Geschichtswerke aus den Urkunden der Vergangenheit kompiliert, freilich nur in der trockensten Form der Tatsachenregistrierung, die ohne Rücksicht auf innere Zusammenhänge, ohne das Wesentliche gegenüber dem Gleichgültigen hervorzuheben, Zahl an Zahl, Kriegszug an Kriegszug, Herrscher an Herrscher reiht. Eine zusammenfassende Darstellung der geschichtlichen Vergangenheit nach pragmatischen Gesichtspunkten

ist bis heute aus den Trümmerhügeln noch nicht zu Tage gefördert worden.

Ob eine solche überhaupt vorhanden war, etwa nach Art der alttestamentlichen Volksgeschichten Israels, wissen wir nicht. Das Material, die einzelnen Blätter für eine solche Darstellung hat es gegeben, und wir sind wohl imstande, Blatt an Blatt zu fügen und ein zwar lückenhaftes, aber in seiner Anlage und in seinen Grundzügen klar erkennbares Bild zu geben von der Vorstellung, die sich die babylonische Historiographie von der Volksgeschichte gemacht hat. Der babylonische Priester Berosus (ca. 300 v. Chr.) hat uns überdies wichtige Bruchstücke einer solchen Darstellung auf Grund keilschriftlicher Quellen überliefert. Daß die babylonische Geschichtsbetrachtung durchaus beherrscht war von einer pragmatischen Idee, zeigt sich auf Schritt und Tritt in den einzelnen Urkunden. Es wäre gar keine Veranlassung, sich darüber zu wundern, wenn eines Tages ein babylonisches Geschichtswerk auftauchte, das vom Anfang der Welt bis auf die Zeit des Redaktors herunter eine lückenlose Darstellung der „geschichtlichen" Ereignisse gibt — etwa ein Archetypus von Berosus' babylonischer Geschichte.

Die babylonische Geschichtsschreibung hatte in ihrer Weltanschauung den nie versagenden Schlüssel für das Verständnis geschichtlicher Notwendigkeiten, das Schema zur Ergänzung der Lücken in der Überlieferung, die Motive zur pragmatischen Begründung und Verdeutlichung zeitgeschichtlicher Ereignisse — ihre instruktivste Parallele ist die biblische Historiographie, mit der sie die auffallendsten Berührungspunkte in der gesamten Anlage wie in den Einzelheiten der Überlieferungsform aufweist.

Das erste Kapitel dieser „Geschichte" ist die babylonische Schöpfungsgeschichte. Sie ist oben unter den epischen Dichtungen § 12 behandelt. Mit den zehn Urkönigen betreten wir bereits den Boden der historischen Legende insofern, als mit ihnen ein chronologisches Schema für die Geschichte der Urmenschheit vor der Flut gegeben ist. Das nächste Kapitel bildet die Flutgeschichte, die am Schlusse in der Neuordnung der Welt, der Begründung bezw. Neugründung der Städte gipfelt. Die geschichtliche Legende bleibt das Mittel, die Wirksamkeit der Weltordnung an einzelnen Herrschertypen, vornehmlich den Dynastiengründern, nachzuweisen bis in die letzten Jahrhunderte der babylonisch-assyrischen Geschichte. Sie umrankt die offiziellen Königs-

inschriften von der ältesten bis in die jüngste Zeit, wo die bewußte Anwendung des legendarischen Motivs auf gut bekannte historische Persönlichkeiten besonders deutlich ist.

§ 53. Historische Legenden.

Die babylonischen zehn Urkönige[1] — den biblischen zehn Urvätern entsprechend — sind uns im ganzen nur aus Berosus bekannt. Von den einzelnen Gliedern dieser Kette haben wir aber auch legendarische Stoffe innerhalb der babylonischen Literatur, so von dem zweiten, Adapa, den nach ihm benannten Mythus (vgl. § 33); von dem siebenten, Evedoranchos = Enmeduranki (vgl. sofort) und von dem achten, Amempsinos (vgl. sofort), besitzen wir Legenden, und der neunte, Otiartes, ist der Vater Ubar-Tutu des Sintflutheros Atrachasis, der zehnte und letzte, Xisuthros, dieser selbst (Chasisatra = Atrachasis).

Auf Enmeduranki, der als König von Sippar, der Stadt, in der nach Berosus vor der Flut alle Schriften vergraben worden waren, gilt, wird in einem babylonischen Text die Kunst der Wahrsagung zurückgeführt. Der Text ist besonders wichtig für die Kenntnis der zur Bekleidung des priesterlichen Amtes vorausgesetzten persönlichen Eigenschaften. Vgl. den Text oben S. 185.

Wie die Entstehung des Wahrsagepriestertums, so ist die Offenbarung alles sonstigen menschlichen Wissens in der babylonischen Legende mit den Urkönigen in Beziehung gebracht, so mit Daonos, Ammenon (d. i. ummânu = Werkmeister), Amempsinos (d. i. Amelsin), aber nur von dem letzteren berichtet bislang auch ein, leider noch unveröffentlichter, babylonischer Text (K 8080 vgl. KAT[3] S. 537).

Auf derartige Dokumente scheint sich auch Assurbanipal zu beziehen, wenn er sagt[2], daß er „Steine aus der Zeit vor der Sintflut" gelesen habe. Es ist nur zu hoffen, daß auch uns bald noch mehr von dieser Lektüre zugänglich werde.

Den Übergang zu den Legenden von Königen aus der Zeit nach der Flut bildet das früher fälschlich mit dem Namen „Kuthäische Schöpfungslegende" bezeichnete Stück

[1] Vgl. Zimmern in KAT[3] S. 530ff.
[2] Lehmann, Samassumukîn, Tafel XXXV, Z. 18.

1. Der König von Kutha.

Texte: 1) K 5418 a, K 5640, aus Assurbanipals Bibliothek, CT XIII, S. 39—41. 2) Aus altbabylonischer Zeit stammt ein von Scheil (Recueil de Travaux XX) veröffentlichter Text, der sich eng mit den vorgenannten berührt. — Bearbeitungen: Zimmern, ZA XII (1897), S. 377 ff.; Jensen KB VI, 1, S. 291 ff., 558. 3) Von Jensen ist auch das von Haupt zweifelnd zum Gilgameschepos gestellte Fragment K 8582 herangezogen, ob mit Recht, muß bei seiner Lückenhaftigkeit unentschieden bleiben. (Text: Haupt, Nimr. S. 78, vgl. Jensen KB VI, 1, S. 300 f.).

Inhaltsangabe. 1. Stück. Ein König der Vorzeit wird von einem fremden Volk angegriffen, das, von sieben Brüdern, lauter Königen, geführt, aus mischgestaltigen, von den Göttern geschaffenen Wesen besteht:

I, 6[1] Ein Volk, das trübes Wasser trinkt, reines Wasser nicht trinkt,
dessen Einsicht verkehrt, jenes Volk hat überwältigt, gefangen, gemordet[2].
Auf einem Denkstein war nichts (darüber) geschrieben, nichts hinterlassen[3]. Drum ließ ich . . . .[4] nicht
ins Land (?) hinausziehen, ich bekämpfte es nicht.
Krieger mit Leibern von Aasvögeln, Menschen mit Rabengesichtern,
es hatten sie geschaffen die großen Götter,
in der Erde hatten die Götter geschaffen seine (des Volkes) Wohnstätte,
hatte Tihamat sie gesäugt,
die Herrin der Götter, ihre Mutter, sie schön gebildet.
Im Berge drin wurden sie groß, wurden sie mannbar, bekamen sie Gestalt.
Sieben Könige, Brüder, herrlich an Schönheit,
360000 (Krieger) an Zahl waren ihre Heere.
Anubanini war ihr Vater, der König, ihre Mutter die Königin Melili.
Der älteste Bruder, der vor ihnen herzog, Memangab (?) war sein Name.

Es folgen einzeln die sechs anderen königlichen Brüder, jeder mit Namen benannt, die jedoch leider alle verstümmelt und unverständlich sind.

---

[1] Die Anfangszeilen scheinen eine Anrufung des Sonnengottes zu enthalten.

[2] So nach Zimmern; Jensen: das seinen Weisen, seinen Hirten — jenes Volk — bewältigt, erwischt, erschlagen hatte.

[3] D. h. keine Überlieferung gab von ihnen Kunde.

[4] Wörtlich „Leib und Front“ = meine eigene Person? Im zweiten Stück steht dafür: „meinen Leib und mein (Heer)volk“.

Kol. II—III. Der Held unseres Epos berief nun seine Auguren und befragte bei reichlicher Opferspende die großen Götter, die ihn ermutigen, den Kampf zu wagen. Drei Jahre hindurch sendet er seine Heere gegen das wunderliche Volk aus, zuerst 120000, dann 90000, dann 60700 Soldaten, aber kein einziger von ihnen allen kam lebend zurück.

Da war der Held voll Verzweiflung und rief klagend aus:

Fürwahr! Wehe mir!
Was habe ich zu beherrschen übrig gelassen?
Ich bin ein König, der sein Land nicht unversehrt erhält,
ein Hirte, der sein Volk nicht unversehrt erhält.

Nun beschließt er, in eigener Person (?) hinauszuziehen, und einen furchtbaren Fluch schleudert er gegen das feindliche Volk. Alle Schrecken und Plagen wünscht er ihm an, und „eine Sturmflut soll über sie kommen, gewaltiger als die Sturmflut der Vorzeit". Wieder befragt er, jetzt am Anfang des vierten Jahres, unter reichlichen Opfergaben die Götter (der Text wörtlich wie beim ersten Opfer). Leider ist dann der Text ganz verstümmelt; wir können nur vermuten, daß es dem König unter dem Beistand der Götter gelungen ist, die Feinde zu überwältigen.

Kol. IV. Den herrlichen Sieg hat der König in einer Inschrift zum Gedächtnis für jeden König, der zur Herrschaft berufen wird, aufschreiben lassen, und an die künftigen Herrscher wendet er sich in eindringlichen Worten:

IV, 6 Du, o König, Statthalter, Fürst oder wen sonst
ein Gott beruft, daß er die Herrschaft führe,
Ich habe dir eine Tafel angefertigt, einen Denkstein dir geschrieben,
in Kutha im Tempel Schitlam,
im Heiligtum Nergals für dich hinterlegt.
Siehe diesen Denkstein an,
höre auf dieses Denkmals Wort,
so brauchst du nicht zu verzweifeln, nicht zu verzagen,
dich nicht zu fürchten, nicht zu zittern.
Fest sei der Boden unter dir,
deinem Weibe wohne auch ferner bei.
Befestige deine Stadtmauern,
fülle deine Gräben mit Wasser,
bringe in deine Truhen dein Korn, dein Geld,
Dein Hab und Gut,
Deine Waffen, Deine Geräte etc. etc.

2. Stück. Das Stück beginnt da, wo der König sich anschickt, seine Soldaten gegen das feindliche Volk auszusenden. Er

schickt zuerst [180000], dann 120000 und zuletzt 60000, zusammen 360000 Krieger aus, von denen kein einziger zurückkehrt. Darüber ist er betrübt und klagt (fast wörtlich wie im ersten Stück):

> Ich, Gimil(?)-ili[1], was hab ich über meine Regierung gebracht!
> Ich bin ein König, der sein Land nicht unversehrt erhält,
> und ein Hirte, der seine Leute nicht unversehrt erhält.
> Was wird mir meine Regierung noch bringen?

Nun beschließt er selbst (? vgl. oben zu I, 9 S. 202 Anm. 4) auszuziehen und „zu vernichten das Akkadische Gefilde hat er den mächtigen Feind in Bewegung gesetzt". Der weitere Text ist abgebrochen.

3. Stück. Die Zusammengehörigkeit mit dieser Legende vorausgesetzt, fügt sich das Fragment wohl da ein, wo die Truppen des Königs in den Kampf ausziehen und von dem feindlichen Heere vernichtet werden. Zwölf Krieger entfliehen, werden vom König verfolgt und ergriffen. Alles Weitere ist abgebrochen. Die Erwähnung der zwölf entflohenen Krieger nötigt zu der Annahme, daß hier zum mindesten eine selbständige Rezension der Legende von dem kuthäischen Könige vorliegt.

Bei der Lückenhaftigkeit des Textes verzichte ich auf nähere Ausdeutung des Ganzen. Nur einige Bemerkungen seien gestattet. Daß es sich hier um mythologische Einkleidung handelt, ist ohne weiteres klar. Das beweist schon die Schilderung der Feinde, die Zahlen der Feinde und der Krieger des Königs, die sieben (!) Brüder (!), die an der Spitze stehen. Das Motiv des Kampfes zwischen Marduk und Tihamat, Frühjahrssonne und Wintersonne hat auch in diesem Text die Darstellung beeinflußt. Die wiederholten mißglückten Versuche, des Feindes Herr zu werden, der endliche Auszug des Königs selbst ruft unwillkürlich die Szenen, die im Weltschöpfungsepos dem Kampfe vorangehen, in die Erinnerung. Interessanter aber ist der schließliche Erfolg der Bezwingung der Feinde durch den König: Friede und Be-

[1] Name des Königs? Zur Lesung (geschr. Schu-ili) vgl. Ranke, Pers. Names 84. Vielleicht aber appellativisch zu fassen und qât ili zu lesen. Damit würde sich der König als (strafende) Hand Gottes (Nergals?) bezeichnen, als Gottesgeißel für sein eigenes Land. Durch „Hand Gottes", speziell Nergals wird eine fieberartige Seuche bezeichnet. Vgl. Jensen KB VI, 1, 557, und vor allem Zimmern, Ritualtafeln Nr. 45 Z. 5 (S. 152) und Anm. 2.

ruhigung für die Menschen. Hier sind Einwirkungen der Messiasidee nicht zu verkennen.

So offenkundig der mythologische Charakter der Darstellung gerade in diesem Text ist, so sicher ist es, daß er ein historisches Ereignis widerspiegelt: die Bedrängung eines babylonischen Stadtkönigtums durch barbarische Feinde, zeitweiliges Unterliegen, aber endlicher vollkommener Sieg. Vielleicht dürfen wir mit Hommel[1] den von Scheil im Recueil de Travaux XIV. S. 100 ff. veröffentlichten Text, nach welchem ein König Anubanini von Lulubi (einem Bergland nordöstlich von Babylonien) seine Statue mit Inschrift im Gebirge Batir aufstellen läßt, hier heranziehen. Aus paläographischen Gründen gehört dieser Text in die Zeit des alten Sargon von Agade, also in den Anfang des dritten vorchristlichen Jahrtausends.

2. „Die Belagerung von Erech“.

Der Text, K 3200, aus Assurbanipals Bibliothek stammend, ist meist zur ersten Tafel des Gilgameschepos gestellt worden, da man glaubte, dort Anspielungen auf eine Belagerung Erechs entdecken zu können. Der Text ist publiziert bei Haupt, Nimrodepos S. 51, übersetzt von Jensen, KB VI, 1, S. 273.

Inhaltsangabe. Eine dreijährige Belagerung liegt schwer auf Erech und unterbindet alles Leben. Der Hirte kümmert sich nicht um sein Vieh, der Schiffer versenkt sein Schiff, selbst in der Tierwelt sind alle natürlichen Beziehungen aufgehoben.

Z. 9 Wie das Vieh brüllt das Volk,
wie Tauben wimmern die Mädchen.
Die Götter von Erech
verwandeln sich in Fliegen, summen auf den Plätzen.
Die Schutzgötter von Erech
verwandeln sich in Mäuse . . . .

Eine Beratung der Götter, vornehmlich Bels und der Istar, befaßt sich mit dem Schicksal der bedrängten Stadt. Der weitere Text ist abgebrochen.

Auch in dieser Legende wird man einen historischen Kern anerkennen dürfen, wenn auch vorläufig keine Möglichkeit besteht, das im Mittelpunkt der Legende stehende Ereignis chronologisch zu bestimmen.

---

[1] P. S. B. A. XXI (1899) S. 115—117.

Vielleicht liegt dasselbe Ereignis auch dem leider nur unvollständig erhaltenen Klagelied 4 R² 19 Nr. 3[1] zu Grunde, in welchem offenbar der König selbst die Göttin Istar anfleht, der durch einen feindlichen Überfall geschaffenen Notlage in der Stadt Erech ein Ende zu machen.

3. Die Geburtslegende Sargons.

Texte: CT XIII, 42—43.; bearbeitet: KB III, 1 S. 100ff. Zur Übersetzung und zum Inhalt vgl. Jeremias, ATAO S. 255ff.

Von den Legenden historischer Könige ist sie am bekanntesten. Die Bibliothek Assurbanipals hat sie in mehreren Exemplaren erhalten. Für ihre Wertschätzung als Literaturstück spricht ihre Verwendung zu Unterrichtszwecken in neubabylonischer Zeit (Br. M. 47 449).

Der Text lautet:

> Sargon, der mächtige König von Agade, bin ich. Meine Mutter war eine „Gottgeweihte“[2], mein Vater ist aus niedrigem Geschlecht[3], der Bruder meines Vaters wohnte im Gebirge. Meine Stadt ist Azupiranu, das am Ufer des Euphrat gelegen ist. Es empfing mich meine Mutter als eine „Gottgeweihte“, im Verborgenen gebar sie mich. Sie legte mich in einen Kasten von Schilfrohr, verschloß mit Erdpech meine Tür, legte mich in den Fluß, so daß er mich nicht bedeckte[4]. Der Fluß trug mich hinab zu Akki, dem „Wasserausgießer“[5]. Akki, der „Wasserausgießer“, zog mich auf als seinen Sohn. Akki, der „Wasserausgießer“, machte mich zu [seinem Gärtner]. Während meiner Tätigkeit als Gärtner gewann Istar mich lieb .... und vier Jahre übte ich die Herrschaft aus ..... Jahre beherrschte ich die „Schwarzköpfigen“[6] und regierte über sie.

Es folgt eine sehr lückenhafte Schilderung von kriegerischen und anderen Unternehmungen.

Diese Legende ist die typische Form der Geburtslegende des Herrschers, der eine neue Zeit heraufführt, eine Dynastie eröffnet. Die Geburtsgeschichte Mosis ist das bekannteste Beispiel, das fast alle Motive der Legende aufweist. Speziell die Aus-

---

[1] Übersetzt von Zimmern, Bußpsalmen Nr. 5; Jastrow, Religion II, 109ff., vgl. auch Hommel, Grundriß S. 361.

[2] Also eine jungfräuliche Mutter? [3] Wörtlich: „unbekannt“.

[4] Wörtlich: „nicht über mir war“; das Kästchen konnte nicht untersinken.

[5] Gewöhnlich der technische Ausdruck für den, der eine Libation darbringt; auch der Name Akki bedeutet: „ich habe (Wasser) ausgegossen“. [6] D. i. die Menschheit.

setzung in einem Kästchen, das in einen Fluß oder an einen einsamen Ort verbracht wird, kehrt wieder in der Geburtslegende des Osiris in Ägypten, in der bei Aelian, Hist. Anim. XII, 21, erzählten Geburt des Gilgamos, in der Geburtsgeschichte des Bacchus bei Pausanias III, 24, des Perseus bei Apollod. 2, 4, 1 usw. Eine etwas abweichende Form der Kindesaussetzung kennen die Legenden von Cyrus (Herodot I, 113), von Semiramis (Diodor 2, 9), von Achämenes (Aelian, l. c.), von Romulus und Remus (Liv. I, 4) u. a. Vergl. zu den verschiedenen Versionen der Legende Jeremias ATAO S. 256ff.

Es ist kein Grund anzunehmen, daß die neubabylonische Rezension der Geburtslegende Sargons nicht auf gleichzeitige Urkunden dieses Königs selbst zurückgehen könne. Die Originalinschriften eines Gudea z. B. sind voll von „unglaublichen" Geschichten, d. h. sie verwenden eine durchaus legendarische Einkleidung. Speziell aus altbabylonischer Zeit hat uns Assurbanipals Bibliothek noch eine ganze Reihe Legenden in Abschriften erhalten, so von des alten Sargon Sohn Naramsin (CT XIII, pl. 44), Dungi von Ur (ib. pl. 45), Libit-Istar von Isin (ib.). Dahin gehören auch die Texte altbabylonischer Könige (ib. pl. 49 und 50, vgl. KAT[3] S. 392f.), in denen Zeiten der politischen Bedrängnis Veranlassung geben zu düsteren Vorahnungen einer Zeit der Drangsal, die mit denselben Farben geschildert wird, die die epische Dichtung für die Schilderung des allgemeinen Unglücks für die Menschheit in der Endzeit verwendet (vgl. oben S. 107 f.).

Während in allen diesen Texten das legendarische Element schlechthin überwiegt und das im Hintergrund stehende geschichtliche Ereignis fast ganz verflüchtigt ist, zeigen andererseits auch die nach unserem Urteil „historischen" Inschriften bis in die späteste Zeit gelegentlich eine bewußte Verwertung der von der Astrallehre dargebotenen mythologischen Motive. Namentlich ist es die Lehre von dem Kreislauf aller Erscheinungen nach dem Muster des immer sich erneuernden Weltenzyklus, die auch in solchen Texten ihre Spuren zurückgelassen hat. Die orientalische Geschichtsauffassung zeigt das Streben, beim Beginn neuer Epochen den vollendeten Ablauf eines Weltenzyklus nachzuweisen. So läßt der neubabylonische König Nabunaid durch seine Astronomen berechnen, daß gerade 3200 Jahre

vor ihm Naram-sin, der Sohn Sargons von Agade, regiert habe[1]. Der assyrische Sargon behauptet, daß 350 Könige vor ihm regiert hätten, d. h. daß ein Weltmondjahr vor ihm seinen Abschluß gefunden[2]. Eine andere Ausdrucksform für denselben Gedanken ist es, wenn Senacherib sich als „Adapa“, als den neuen Adam einer neuen Zeit bezeichnet, oder wenn, wie Berosus berichtet, Nabonassar von Babylonien alle Urkunden seiner Vorfahren zerbrechen ließ. Nimmt man dazu die häufigen Fälle, in denen die Könige ihre göttliche Geburt hervorheben — zahlreiche altbabylonische Könige, wie z. B. auch Hammurabi, bezeichnen sich direkt als Götter —, so bedarf es keiner weiteren Ausführung, um die Behauptung zu stützen, daß die „historischen“ Inschriften auch solcher Herrscher, deren Geschichtlichkeit über jeden Zweifel erhaben ist, gelegentlich voll legendarischen Beiwerks sind. Das ist eine Konsequenz der altorientalischen Weltanschauung, der Lehre und beeinträchtigt die Glaubwürdigkeit der sonstigen historischen Nachrichten derselben Inschriften so wenig, wie der Beisatz „von Gottes Gnaden“ die einer Kaiserurkunde alter oder neuer Zeit.

Endlich muß noch einiger Texte[3] kurz gedacht werden, in denen wir Bruchstücke von Heldenliedern zu besitzen scheinen. Sie unterscheiden sich von den bisher besprochenen Geschichtslegenden in mythologischem Gewande vor allem dadurch, daß in ihnen das mythologische Element vollständig zurücktritt, wenn es nicht überhaupt fehlt. Die erhaltenen Texte lassen darauf schließen, daß wir es hier mit einer poetischen Verherrlichung der Heldenkämpfe einer noch offenkundig als historisch gewerteten Vergangenheit zu tun haben. Zweifellos bilden die Befreiungskämpfe gegen Elam, die der endgültigen Einigung und Festigung des babylonischen Reiches durch Hammurabi mehr oder weniger unmittelbar voraufgingen, den geschichtlichen Hintergrund dieser Lieder.

---

[1] Vgl. Winckler, Ex oriente lux II, 2, 46.

[2] Vgl. hierüber und über verwandte Beispiele Winckler, l. c. S. 43f.

[3] Texte, Transkr. u. Übers.: Pinches, Journal of the Transactions of the Victoria Institute, vol. 29 S. 43—90. Teilweise übersetzt und ausführlich behandelt von Hommel, Altisraelitische Überlieferung S. 180ff. — Die Texte sind in einer Niederschrift aus der Achämenidenzeit erhalten und gehören der Sammlung Spartoli des Britischen Museums an.

Muß es schon wegen ihrer einzigartigen Stellung in der babylonischen Literatur bedauert werden, daß sie so unvollständig auf uns gekommen sind, so noch mehr wegen der Wichtigkeit ihrer sachlichen Angaben für die Profangeschichte, wegen der in ihnen die Hauptrolle spielenden Persönlichkeiten. Es sind dies Rim-aku von Larsa, En-nun-dagal-la = Hammurabi von Babylonien, Kudur-ku-mal von Elam und Tu-ud-chul-a. Von diesen darf man zuversichtlich Rim-aku von Larsa mit Ariokh von Ellasar, Hammurabi mit Amraphel identifizieren. Fraglich aber bleibt, ob Kudur-ku-mal (Lesung unsicher) mit Kedorlaormer und Tudchul (Lesung unsicher) mit Tid'al zusammenbringen darf. Aber auch wenn alle diese Namen wirklich in der angegebenen Weise interpretiert werden dürfen, so ist damit für die Beurteilung der biblischen Erzählung Gen. 14 nicht mehr, aber auch, was gern unterschätzt wird, nicht weniger gewonnen als der Nachweis, daß einige der dort vorkommenden Namen keilinschriftlich bezeugt sind. Die Situation, die Gen. 14 einerseits und die babylonischen Heldenlieder andererseits voraussetzen, ist eine durchaus verschiedenartige.

§ 54. Die historischen Inschriften der babylonischen Könige.

1. Geschichtlicher Überblick.

Die babylonischen Königsinschriften umspannen einen Zeitraum von wenigstens 2800 Jahren. Die Geschichte Babyloniens beginnt nach dem heutigen Stand unserer Kenntnis mit dem Ausgang des vierten vorchristlichen Jahrtausends in gleichzeitigen Urkunden sich Denkmäler zu setzen. Das ist die Zeit der Einzelstaaten mit alten, geheiligten Kultuszentren, an denen das geistige Erbe der vorsemitischen Bewohner des Landes aller Entwicklung und allen Umwälzungen trotzende Pflege- und Überlieferungsstätten gefunden hat. Das Land selbst ist von Semiten überflutet.

Das kulturelle Übergewicht haben die Südstaaten mit den uralten Kultstätten des Ea in Eridu, des Mondgottes in Ur, des Himmelsgottes in Erech, des Sonnengottes in Larsa, des Bêl in Nippur; die politische Vormacht besitzt Lagasch-Sirgulla, die Stadt der Ba-u und darnach Girsu (Telloh), die Stadt des Ningirsu-Ninib, deren Inschriften, wie es scheint, zum Teil die allerältesten der bisher bekannt gewordenen sind. In Südbabylonien herrscht die sumerische Sprache lange Zeit als ausschließliche Schrift-

sprache. Im Nordreich, dessen politische Organisation sicher gleichfalls bis etwa zum Jahr 3000 reicht, hat sich das semitische Element viel unabhängiger, ja offenbar im Gegensatz zu der Übung in Südbabylonien, seine Selbständigkeit gewahrt. Die ältesten nordbabylonischen Inschriften eines Sargon und Naramsin von Agade sind in semitischem Babylonisch abgefaßt, und nur gelegentlich zeigen nordbabylonische Herrscher eine Anerkennung der unverjährbaren Rechte der älteren Kultur durch Anwendung der sumerischen Sprache in ihren Inschriften.

Die wichtigsten unter den ältesten durch eigene Herrscherinschriften bezeugten politischen Organisationen, die in Babylonien zum Teil neben-, zum Teil nacheinander, zeitweilig auch in Abhängigkeit voneinander bestanden haben, sind in Südbabylonien das alte Reich von Lagasch, das Königtum von Kisch, von Ma-er, von Uruk, in Mittelbabylonien das Patesitum von Nippur, in Nordbabylonien das Reich des Sargon von Agade, der wahrscheinlich Babel gegründet und — offenbar allerdings nur für kurze Zeit — zum Mittelpunkt eines ungeheuren, die Grenzen des späteren assyrischen Weltreiches überschreitenden Herrschergebietes gemacht hat, und seiner Nachfolger. Alle diese Organisationen bestanden in der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends. Von etwa 2600—2400 blüht das Reich der „Könige von Ur" in Südbabylonien, zeitweise im Besitz auch Nordbabyloniens. Aus dieser Zeit besitzen wir eine außerordentliche Fülle von Denkmälern. An die Stelle dieser „Dynastie" trat auf etwa hundert Jahre die der Könige von Isin, an deren Stelle wieder für gleichfalls hundert Jahre die von Larsa. Schon die beiden letztgenannten sind nicht mehr im Besitz des ganzen Umfangs des babylonischen Reiches gewesen. Die Überflutung des Zweistromlandes durch einen neuen Strom semitischer Eindringlinge hat schon zur Zeit der letzten Könige von Ur, vom Norden her kommend, den Besitzstand der Dynastie beeinträchtigt und um 2400 in Babylonien eine neue Zentralgewalt geschaffen, die bald immer weitere Kreise ihrem Machtbereich angegliedert hat, so daß die Könige von Isin und Larsa mehr und mehr zurückgedrängt und wohl allmählich in direkte Abhängigkeit geraten sind. Hammurabi, der sechste König dieser neuen babylonischen Dynastie, die das Erbe des alten Sargon an sich gerissen, hat diese Entwicklung zum Abschluß gebracht, Süd- und Nordbabylonien geeinigt und ein einheitliches Reich mit Babel als Mittelpunkt wiederum aufgerichtet. Über diese Zeit

(2400—2100) sind wir durch überaus zahlreiche öffentliche und private Urkunden vorzüglich unterrichtet. Während bisher wegen des Überwiegens des südbabylonischen Elements die sumerische Sprache bei der Abfassung der Denkmäler unverhältnismäßig bevorzugt worden war, tritt nun die semitisch-babylonische Sprache in den Vordergrund und wird bald fast ausschließlich bei der Abfassung namentlich öffentlicher Dokumente benützt.

Der Dynastie Hammurabis folgt eine offenbar aus dem Süden des Reiches stammende Reihe von elf Königen, von denen wir fast gar keine eigenen Inschriften haben, deren Namen aber verraten, daß sich hier eine Reaktion des zurückgedrängten südbabylonischen, der sumerischen Überlieferung treu gebliebenen Elements Geltung verschafft hat. Von ca. 1700 an steht Babylonien etwa 500 Jahre lang unter der Herrschaft einer ausländischen, der sog. Kassiten-Dynastie, die aber nicht vermocht hat, den Charakter der babylonischen Kultur irgendwie tiefergehend zu beeinflussen. Sie bedient sich nur in einigen Fällen der sumerischen, sonst aber ausschließlich der semitischen Sprache bei der Setzung ihrer Inschriften, und die gegen das Ende hin mehr und mehr semitisches Gepräge zeigenden Namen ihrer Herrscher zeigen, daß die Eindringlinge im Laufe der Zeit vom Lande aufgesogen worden sind. Diese Periode der babylonischen Geschichte ist literargeschichtlich von besonderem Interesse, da in sie die Zeit der sog. Tel-el-Amarna-Korrespondenz fällt (vgl. § 69). Politisch hat diese Periode den Niedergang des babylonischen Reiches besiegelt. Das Reich Hammurabis, das den Kassiten zur Beute gefallen war, hatte sich unter der Herrschaft der fremdländischen Könige wohl zeitweise wieder weiter reichenden Einfluß gesichert, ist aber bald durch das aufstrebende Assyrien und dessen fast tausend Jahre lang stets sprungbereiten Rivalen Elam zu völliger Ohnmacht herabgedrückt worden. Von da an hat es trotz gelegentlicher Erfolge, z. B. unter Nebukadnezar I., keine zielbewußte Expansivpolitik mehr treiben können. Es ist respektiert worden und der Form nach als „Weltreich" erhalten geblieben; denn es war ein unabänderliches Gesetz der geschichtlichen Entwicklung, daß das Königtum der Welt nur aus den Händen Marduks von Babel empfangen werden konnte. Und um des Gottes willen ist Land und Organisation von allen einsichtigen Herrschern Assyriens geschont worden auch dann, wenn sie die Macht besaßen, eine neue Ordnung einzuführen. Der einzige König, der

14*

es gewagt hat, diese Überlieferung zu vergewaltigen, Senacherib, der Assur an Marduks Stelle setzen wollte und deswegen Babel dem Erdboden gleichgemacht hat, ist seines Erfolges nicht froh geworden, und noch ehe er die Augen geschlossen, ist der Wiederaufbau der Stadt, die Wiederherstellung der alten Ordnung ins Werk gesetzt worden. Ja, kaum hundert Jahre später, als das assyrische Reich in Trümmer gegangen war, hat Babel noch einmal eine Wiederheraufführung der glänzendsten Zeiten seiner Geschichte gesehen; es ist wieder in Wirklichkeit die Hauptstadt Vorderasiens geworden. Der kräftigste Herrscher dieses neubabylonischen Reiches, dessen durch Nabopolassar begründete Dynastie chaldäischen Ursprungs war, ist Nebukadnezar II. (605—562). Seine Kriegszüge haben ihn siegreich durch ganz Syrien und nach Ägypten geführt. Lange aber hat die neue Herrlichkeit nicht gedauert. Nabonaid hat 539 sein Reich an den Perser Cyrus abtreten müssen; um 480 ist unter Xerxes Babylon abermals und diesmal dauernd zerstört und der Schwerpunkt des Reichs nach Susa verlegt worden. Der Versuch Alexanders, Babylon wieder in seine Rechte einzusetzen, in ihm sich einen Mittelpunkt für sein Weltreich, eine Legitimation seiner Weltherrschaftsansprüche zu schaffen, ist wegen seines vorzeitigen Todes nicht zur Ausführung gekommen.

Die Erneuerung der politischen Weltmachtstellung Babyloniens gab auch der Entfaltung aller Künste des Friedens den stärksten Impuls. Der Reichtum, der nach den siegreichen Kriegszügen ins Land strömte, bot den Königen eine kaum auszuschöpfende Hilfsquelle dar zur Bestreitung prunkvoller Palast- und Tempelbauten, zur Anlage von Feststraßen und -Toren, vor allem aber zur Herstellung gewaltiger Befestigungswerke. Nebukadnezar hat Babel zu einer vollständig neuen Stadt gemacht; aber auch sonst an alten Kultusstätten haben er und seine Nachfolger die Tempel der Götter erneuert und vermehrt. Während die Urkunden dieser Zeit von Krieg und Kriegsgeschrei fast vollständig schweigen, überbieten sie sich in eingehendster Schilderung der königlichen Bautätigkeit. Auch Handel und Wandel nahmen einen gewaltigen Aufschwung, der sich in einer kaum übersehbaren Fülle von gerichtlichen und geschäftlichen Urkunden, Verträgen, Lieferungslisten, Quittungen usw. kundgibt. Auch literarische Bestrebungen kamen zur Geltung. Nach dem Muster des assyrischen Literaturfreundes Assurbanipal sind auch im neubaby-

lonischen Reiche Denkmäler der Vergangenheit namentlich religiöser Natur immer wieder abgeschrieben worden, Private und Könige scheinen größere oder kleinere Bibliotheken angelegt zu haben. Eine ziemlich umfangreiche Sammlung von Abschriften uralter Texte, zum größten Teil Psalmen, ist uns aus griechischer Zeit überliefert.

Ein besonders hervortretender Zug dieser Periode ist die antiquarische Liebhaberei, die sich erschöpft im Aufspüren alter Dokumente, die eine eigene Mode in der Schrift geschaffen hat in engster Anlehnung an alte Vorbilder. Namentlich die Hammurabizeit ist deutlich erkennbar das „goldene Zeitalter" für diese Renaissanceperiode des Babyloniertums.

2. Der literarische Charakter der babylonischen Königsinschriften.

a) Altbabylonische Inschriften bis auf Hammurabi.

Die überwiegende Mehrzahl der ältesten babylonischen Herrscherinschriften sind Weihinschriften, und unter diesen übertreffen die, welche Tempelbauten zu Ehren der Gottheit zum Gegenstand haben, alle anderen bedeutend. Politische Unternehmungen werden meist überhaupt nicht, wenn aber, dann fast immer im Zusammenhang mit Weihungen an die Gottheit erwähnt, und man gewinnt den Eindruck, daß der Zweck ihrer Schilderung viel weniger die Verherrlichung des Königs als der Preis der Gottheit ist, der sie zur Ehre gerechnet werden. Die politischen Umwälzungen, die in der ältesten Zeit bis auf Hammurabi vor sich gegangen sind, lassen sich meist nur aus dem Wechsel der Titulaturen der einzelnen Könige erkennen, in denen die Einflußsphäre des betreffenden Herrschers offiziell umschrieben wird.

Die Mehrzahl der ältesten Texte enthält nicht viel mehr als Namen, Genealogie und Titel der Könige, Bezeichnung der Weihgegenstände und der Gottheit, für die sie bestimmt sind, der Tempel, die zu Ehren der Gottheit erbaut oder erneuert worden sind; einigemale ist von Kanalbauten die Rede. Kleinere Weihgegenstände werden meist nicht genannt, wenn nicht die Inschrift selbst an ihnen angebracht ist, wie bei der berühmten silbernen Vase[1] des Entemena und den Statuen des Gudea.

[1] Vgl. die Abbildung Decouvertes S. 43 und Delitzsch, Babel und Bibel III S. 4. Zum Text vgl. Thureau-Dangin, VAB I, S. 34 h.

Die Weihinschrift auf der Vase lautet:

An Ningirsu, den Helden Bels. Entemena, Patesi von Lagasch, den Nina erwählt hat, der Großpatesi des Ningirsu, der Sohn des Enannatum, des Patesi von Lagasch hat dem König, der ihn liebt, dem Ningirsu, diese Vase von glänzendem Silber, wie es Ningirsu befohlen hat, anfertigen lassen: Für die Erhaltung seines Lebens hat er sie dem Ningirsu im Tempel Eninnû dargebracht. Damals war Dudu Priester des Ningirsu.

Als Beispiel einer reinen Bauinschrift sei erwähnt ein Text des Ur-nina, des ältesten bekannten Herrschers von Lagasch [1]:

Ur-nina, König von Lagasch, Sohn des Gunidu, Sohns des Gursar. Den Tempel des Ningursu hat er gebaut, den Tempel der Nina hat er gebaut, den Tempel der Gatumdug hat er gebaut, das Hochzeitshaus hat er gebaut, den Tempel der Ninmar^{ki} hat er gebaut, aus allerlei Holzarten vom Gebirge Mà-al (?) hat er das Ib-gal (in Eanna) gebaut, das Ki-nir hat er gebaut, das E-pa hat er gebaut.

Politische Ereignisse spielen eine große Rolle nur in wenigen ausführlichen Inschriften der alten Herrscher, des Eannatum, des Urhebers der berühmten Geierstele [2], des Entemena von Lagasch und des Lugalzaggisi von Erech. Sonst werden sie nur in allgemeinen Wendungen gelegentlich erwähnt, so von einem Unbekannten und von Lugalkigubnidudu, Königen „des Landes" (VAB I, 153, 157) und von Uru-mu-usch von Kisch (ib. 163).

In der Geierstele heißt es z. B.:

Eannatum bin ich, die Geisel des Sonnengottes, der König von Glanz umstrahlt. Den Leuten von Gisch-uch habe ich Eide geschworen und Verträge mit ihnen abgeschlossen. Die Leute von Gisch-uch haben dem Eannatum Eide geschworen, beim Namen des Sonnengottes haben sie geschworen.

Es folgt die Erwähnung eines Kanalbaues zum Schutz seines Landes, dann neue Vertragsschlüsse mit den Leuten von Gisch-uch unter feierlichen Opferzeremonien.

In einer anderen Inschrift [3] desselben Herrschers heißt es:

An Ningirsu Eannatum, Patesi von Lagasch, der Berufene Bêls, dem Macht verliehen war von Ningirsu, der Erwählte der Nina, den mit der Milch des Lebens genährt hat Nincharsag, den mit gutem Namen genannt Inanna, dem Verstand verliehen Ea, der Geliebte der Göttin Dumu-zi-abzu, der Abarakku des Pasag, der geliebte Freund des Lugalerim, der Sohn des

[1] Thureau-Dangin, VAB I, S. 6 f. l.

[2] Radau, S. 75 ff. Thureau-Dangin, l. c. S. 10 ff.

[3] Radau, S. 83 ff. Thureau-Dangin, l. c. S. 20 ff.

> Akurgal, der Patesi von Lagasch. Für Ningirsu hat er Girsu erneuert, die Mauer von Uruazagga gebaut; für Nina hat er Nina erbaut. Eannatum unterwarf . . . . Elam, das staunenerregende Gebirge, er häufte auf (Leichenhügel) usw. Es folgen die Kriegstaten, alle unter dem Zeichen seines Gottes Ningirsu vollbracht.

Zum Schluß wird erwähnt die Anlage eines Bassins für Ningirsu und der Bau des Tempels Tirasch.

Die Schlußworte lauten:

> Er (Eannatum) ist der Sohn des Akurgal, des Patesi von Lagasch, sein Vorfahre ist Urnina, Patesi von Lagasch.

Weitaus die meisten und umfangreichsten Herrscherinschriften aus der Zeit vor Hammurabi sind von Gudea, Patesi von Lagasch (ca. 2600 v. Chr.) erhalten. In ihnen prägt sich auch äußerlich eine unverhältnismäßig hohe Blüte alles kulturellen Lebens aus. Diese Zeit hat die schönsten Kunstdenkmale geschaffen, deren Vollkommenheit nie wieder in Babylonien erreicht worden ist. Zu seinen prunkvollen Bauten hat dieser Herrscher das Material bis aus Phönizien und Arabien bezogen. Auf die friedlichen Züge und Seefahrten, die zu diesem Zwecke von ihm unternommen worden sind, beziehen sich alle positiven, historisch interessanten Angaben seiner zahlreichen Inschriften. Von kriegerischen Unternehmungen ist in ihnen mit einer einzigen Ausnahme (Statue B VI, 64—69, Eroberung von Anschan in Nordelam) nirgends die Rede.

Die eigenartigsten Inschriften dieses Herrschers sind die zwei großen, ca. 800 bzw. 500 Zeilen enthaltenden Tonzylinderinschriften, die, seit 1877 bekannt und im Louvre zu Paris aufgestellt, erst in allerjüngster Zeit durch den Scharfsinn Thureau-Dangins verständlich geworden sind[1].

Sie erzählen beide die Baugeschichte des Ningirsutempels Eninnu in Girsu. Einen breiten Raum nehmen dabei die Erzählungen von Traumgesichten ein, in denen Gudea alle Einzelheiten des Baues, sein Grundriß, seine Maße, das Material usw. genau vorgeschrieben werden. Jedem neuen Traumgesicht folgt ein Gebet an Ningirsu, Gatumdug oder Nina um Auslegung des Traumes, die auch in lang ausgesponnener direkter Rede von der Gottheit gewährt wird.

---

[1] Vgl. Thureau-Dangin, VAB I, 88 ff.

Die beiden Zylinderinschriften verdienen in verschiedener Beziehung eine ausführlichere Behandlung auch an dieser Stelle[1].

1. Zylinder A.

Der Anfang enthält nach der Zeitbestimmung:

> Zur Zeit, wo im Himmel und auf Erden die Geschicke bestimmt wurden, wurden Lagasch' große Bestimmungen zum Himmel erhoben

deren Einkleidung die im Epos wie auch in babylonischen Königsinschriften bis in späte Zeit beliebte Formel aufweist, eine Art „Prolog im Himmel": Bel und Ningirsu kommen in kurzer Zwiesprache zu dem Entschluß, daß der künftige Tempel, Eninnû (= Haus der Zahl 50, die sowohl Bel als Ningirsu-Ninib repräsentiert), bzw. seine „Bestimmungen" angesehen sein sollen im Himmel und auf Erden.

Gudea, der Patesi von Lagasch, erhält von Ningirsu den Befehl, den Tempel zu bauen. Ein Traumgesicht aber treibt ihn um, da er seine Lösung nicht nennt. Zuerst tritt er vor Ningirsu (vgl. oben S. 127), dann vor Gatumdug und bittet, daß sie Nina geneigt machen möchten, ihm den Traum zu deuten. Durch das Wohlwollen dieser Götter ermutigt, wallfahrtet er zur Göttin Nina und trägt ihr seinen Traum vor (4, 14—5, 11):

> „Im Traume hat ein Mann, dessen Wuchs erreichte den Himmel, dessen Wuchs erreichte die Erde, welcher nach der Tiara seines Hauptes ein Gott war, an dessen Seite der göttliche Vogel Im-gig war, zu dessen Füßen ein Sturm war, zu dessen Rechten und Linken ein Löwe gelagert war, mir befohlen, sein Haus zu bauen: ich habe ihn nicht erkannt. Die Sonne erhob sich von der Erde. Ein Weib — wer war sie nicht (?), wer war sie? — . . . . ., sie hielt in der Hand einen reinen Schreibgriffel, sie trug die Tafel des guten Gestirns des Himmels, sie hielt Rat mit sich selbst. Ein zweiter Mann wie ein Krieger, ...: er hielt in der Hand eine Tafel aus Blaustein, er entwarf den Umriß eines Tempels. Vor mir war das reine Tragpolster gelegt, die reine (Ziegel-) Form war (darauf) gestellt; der Backstein des Schicksals war in der Form. Das heilige . . . ., welches vor mir gelegt, ... Ein Esel war gelagert (?) auf der Erde zur Rechten meines Königs."

Alsbald deutet Nina den Traum (5, 12—7, 8): Der erste Mann sei Ningirsu, die Sonne: Ningischzida, das junge Weib:

[1] Die folgenden Ausführungen fußen auf der von Thureau-Dangin, VAB I S. 88ff. gegebenen Transkription und Übersetzung.

Nisaba, die ihm „den reinen Stern der Erbauung des Tempels“ ankündige. Der zweite Mann sei Nin-dub: von ihm stamme der Entwurf des Tempels; durch Tragpolster, Form und Backstein werde „der heilige Backstein des Eninnû“ angedeutet. Der Esel endlich sei Gudea selber: wie jener zur Rechten des Königs, so werde er sich im Eninnû auf die Erde legen (?). An die Deutung des Traumes knüpft Nina Anweisungen allgemeiner Art für den Bau selbst und Verheißung des Segens von Seiten Ningirsus.

Wörtlich befolgt Gudea die gegebenen Weisungen. Die Formel, mit der stets in diesen Inschriften die Wirkung der göttlichen Befehle auf Gudea angedeutet wird, lautet:

> Der rechtmäßige Hirte Gudea war voller Weisheit und trug sich mit Größe: Den Worten, die ihm Nina gesagt, neigte er das Haupt.

Im Verlauf der Vorbereitungen hat Gudea bald wieder Veranlassung, Ningirsu um Weisung durch ein Vorzeichen zu bitten (8, 15—9, 4). Wieder wird ihm die Antwort im Traumgesicht (9, 5—12, 11). Ningirsu verheißt ihm ein Vorzeichen „durch den reinen Stern des Himmels“ und schildert in glänzenden Worten die Pracht des erstehenden Tempels, bezeichnet seine einzelnen Teile und ihre Bestimmungen und knüpft daran Verheißungen für das ganze Land:

> Wenn die Grundlagen meines Tempels gelegt werden, dann soll der Überfluß kommen. Die großen Felder sollen dir hervorbringen (Frucht), (die Wasser der) Gräben und Kanäle sollen steigen. Aus Bodenspalten, aus denen das Wasser nicht mehr quoll, soll Wasser quellen. In Sumer soll das Öl im Überfluß ausgegossen werden, die Wolle im Überfluß abgewogen werden usw.

Zum Schluß gibt er ihm das „Zeichen“ an:

> An diesem Tage wird deine Hand getroffen werden von einer Flamme: (Das ist) mein Zeichen; mögest du es erkennen!

Die Vorbereitungen zum Bau des Heiligtums lösen in Gudea einen mächtigen religiösen Eifer aus, der seine Wirkung auch in der ganzen Stadt äußert. Eine Art heiliger Gottesfriede liegt über dem ganzen Gemeinwesen (12, 12—14, 6): Er entsühnte seine Stadt wie einen Menschen und war ihr im Herzen zugetan wie ein Kind seiner Mutter; er beseitigte die Rechtsstreite:

> Die Mutter sprach nicht mehr (Böses) zu ihrem Kinde; dem Kinde, das der Mutter davon lief, sagte seine Mutter kein (Schelt)wort. Den Diener, der etwas begangen hatte (?),

> schlug sein Herr nicht ins Gesicht. Die Magd, die eine Übeltat begangen hatte, schlug ihre Herrin nicht ins Gesicht[1]. Vor den Patesi, den Erbauer von Eninnû, Gudea, brachte niemand einen Rechtsstreit.

Tag und Nacht wurden Gebete veranstaltet, und „freudig handelte der rechtmäßige Hirte Gudea". Nunmehr folgen eine Anzahl von Stiftungen (14, 7—27), Beschaffung des Baumaterials von Elam, Susa, Magan, Meluchcha (Arabien) und aus anderen fernen Gegenden (14, 28—16, 24), Anweisung von Unterkunftsgelegenheiten für die Handwerksleute (16, 25—30). Ein weiterer Abschnitt (17, 7—18, 4) schildert von neuem das Verhalten Gudeas in dieser heiligen Vorbereitungszeit. Darnach wird die Form des Backsteins (18, 5—29), dann der Backstein selbst (19, 1—19) für den Bau unter feierlichen Opfern geweiht und der Grundriß des Tempels festgestellt (19, 20—21).

Gudea geht vollständig auf in dem gewaltigen Werk, das er zur Ehre seines Gottes unternommen hat (19, 22—28):

> Wie ein junger Mann, der neu ein Haus erbaut, ließ er vor sich kein Vergnügen hereinkommen.
> Wie eine Kuh, die ihre Augen hinwendet zu ihrem Kalbe, richtete er (alle seine) Liebe (?) auf den Tempel.
> Wie ein Mann, der wenig Speise in den Mund tut, wurde er nicht müde einherzugehen.

Wiederum wird Gudeas Verhalten in dieser Zeit ähnlich wie schon oben zweimal geschildert (20, 1—14) und dann die Mitwirkung der Götter beim Tempelbau kurz umschrieben (20, 15—20):

> Des Tempels Grundlage stellte fest (?) Ea; Nina, das Kind von Eridu, richtete ihre Sorge auf die Orakel (des Tempels). Die Mutter von Lagasch, die reine Gatumdug, fertigte seine Backsteine früh und abends; Ba-u, die Königin, die vornehmste Tochter Anus, besprengte ihn mit duftendem Zedernöl.

Einsetzung der Priesterschaft (20, 21—22), Aufstellung der Anunnaki (20, 23). Darnach folgt die feierliche Grundsteinlegung. Sieben Segnungen werden dabei in kurzen Sprüchen dem Tempel gewidmet[2] (20, 24—21, 12). Dann werden die einzelnen Architekturteile namhaft gemacht und ihre Wirkung auf den Beschauer gekennzeichnet (21, 13—23, 7). Dann gelangen sechs[3] Stelen,

---

[1] Beachte den Parallelismus der Glieder.

[2] Ganz ähnlich den beim Hammerschlag heute noch üblichen Wünschen für den Bau.

[3] Vgl. aber 29, 1, wo von sieben Stelen die Rede ist.



deren jede einen besonderen Namen trägt, zur Aufstellung (23, 8—24, 7). Nach einer allgemein gehaltenen poetischen Verherrlichung des Tempelbaues (24, 8—25, 21) werden die Standörter von allerhand Emblemen und die mythologischen Beziehungen einzelner Architekturteile aufgezeigt (25, 24—27, 5).

Wiederum folgt eine poetische Schilderung des Tempels als Ganzes und seiner einzelnen Teile (27, 6—28, 2), die Bestimmung der einzelnen Räumlichkeiten im Tempel wird festgesetzt (28, 3—29, 12). Den Schluß bildet nach einer neuerlichen Verherrlichung des Tempels ein kurzes Schlußgebet (29, 13—30, 16):

> Gleich dem Ekur, dem Tempel Bels [1], wenn die Feste darin statt finden (?), bekleidete des Tempels Glanz das Land. Ehrfurcht vor ihm empfand die Welt; des Eninnû Glanz bedeckte die Länder wie ein Mantel. Der Tempel des Königs ist mit Pracht erbaut; Ningischzida hat erbaut seinen Unterbau, Gudea, Patesi von Lagasch, hat befestigt sein Fundament. Den Tempel, der wie der Sonnengott strahlt im Land, der wie ein Freudenfeuer alle Dinge erleuchtet, der wie ein schöner Berg mit Fülle bedeckt ist, der dasteht zur Bewunderung: diesen Tempel, Eninnû, der an seinem Platz wiederhergestellt ist, o Ningirsu, verherrliche ihn; den Tempel Ningirsus verherrliche während seines Baues!

2. Zylinder B.

Hier mag eine kurze Inhaltsangabe genügen. Der Tempel wird hier als vollendet vorausgesetzt.

Z. 1, 1—11: Preis des Tempels; 1, 12—19: Ergänzung seiner Ausstattung, 1, 20—2, 6: Gebet Gudeas an die Anunnaki(statuen) im Tempel, 2, 6—3, 1: Gebet an Ningirsu, Gelöbnis, die Göttin Ba-u im Tempel einzuführen. 3, 2—6, 8: Die Zeit des Einzugs naht, Vorbereitungen im Tempel, Gottesfriede im Lande, Einzug des Ningirsu und der Ba-u, Opferfeier. 6, 9—12, 25 Aufstellung von zahlreichen Götterbildern im Tempel unter ausführlicher Motivierung für jeden einzelnen Fall. Ein ganzer Hofstaat [2] findet sich zusammen. 12, 26—13, 10: Die Götter segnen den Bau und sind ihm gewogen. 13, 13—16, 4: Gudea bringt Geschenke zum Tempel und ergänzt seine Ausstattung. 16, 5—17, 11: Schilderung des Tempels und seiner Teile. 17, 12—16:

---

[1] In Nippur.
[2] Vgl. den Hofstaat Marduks, dazu Zimmern in ZDMG 53, 118 f.

Preis Gudeas als des Erbauers des Tempels. 17, 17—18, 16 Einzug im Tempel, Gottesfriede im Lande während sieben Tagen:

> Während sieben Tagen war gleich die Magd ihrer Herrin; der Sklave und der Herr gingen einander zur Seite. In seiner Stadt lagen der Mächtige und der Niedrige einander zur Seite. Auf der bösen Zunge wurden die (schlechten) Worte geändert (in gute); alles Üble vom Tempel beseitigte er. Auf die Gesetze Ninas und Ningirsus richtete er sein Augenmerk (?). Der Waise [tat der Reiche] kein [Unrecht], der W[itwe tat] der Mä[chtige kein Unrecht]. Im Haus, wo kein [männliches] Kind [war], [brachte] die T[ochter Fett] vom Hammel [zum Brennen] usw.

Der von nun an ziemlich lückenhafte Text gedenkt zunächst einer von Gudea veranstalteten Opferfeier (18, 17—20, 14). Darnach wird den Backsteinen „das Geschick bestimmt" (20, 15—21, 19), und es folgen zahlreiche Verheißungen für den Tempel, das ganze Land und für Gudea (21, 20—24, 8). Den Schluß bildet wiederum ein Gebet um Bewahrung des Tempels (24, 9—17).

Am bekanntesten sind seit langem die sog. Statueninschriften des Gudea, auf Dioritblöcke eingemeißelt, die den Herrscher stehend oder sitzend, immer in betender Stellung darstellen[1]. Nicht weniger als 11 Exemplare sind bisher aufgefunden worden. Von allen außer der Statue „J" fehlen jedoch die Köpfe. Doch sind einige andere Köpfe wieder aufgefunden worden, zu denen aber der zugehörige Torso noch nicht gefunden ist. Auch alle diese Inschriften sind ausschließlich Weihinschriften[2].

Die Inschrift der Statue H[3], die Weihung der Statue an Ba-u erzählend, lautet:

> An Ba-u, die gnadenreiche Frau, die Tochter Anus, die Herrin von Uruazagga, die Herrin des Überflusses, die Tochter des strahlenden Himmels, Gudea, der Patesi von Lagasch. Als er Sil-Sir-Sir, ihren geliebten Tempel, die Zierde von Uruazagga, baute, hat er aus dem Gebirge von Magan[4] Diorit herbeigeschafft; zu dieser Statue hat er ihn gemeißelt. „Die Herrin, das geliebte Kind des strahlenden Himmels, die Mutter Ba-u, aus dem Tempel Sil-Sir-Sir heraus hat sie Leben geschenkt

[1] Vgl. Abbildungen bei Delitzsch, Babel-Bibel III, S. 6.

[2] KB III, 1, 26ff.; Radau, Early Bab. History, S. 187ff.; Thureau-Dangin, VAB I, S. 66ff.: hier genaue Literaturnachweise.

[3] Radau, l. c. S. 209. Thureau-Dangin, VAB I, 84 ff.

[4] D. i. Ostarabien.

> dem Gudea"[1] nannte er ihren Namen. In den Tempel von Uruazagga brachte er sie.

Alle bisher erörterten Inschriften sind in sumerischer Sprache abgefaßt. Von semitisch abgefaßten Königsinschriften sind aus der Zeit vor der Hammurabi-Dynastie bisher nur wenige bekannt geworden, so vor allem die Urkunden der beiden ältesten nordbabylonischen Herrscher, Sargon von Agade und seines Sohnes Naramsin. Eine kurze Probe[2] mag diese ältesten semitischen Texte charakterisieren:

> An Bêl, seinen großen Herrn, Scharganischarali[3], der mächtige, der König von Agade, der Erbauer von Ekur, dem Tempel Bêls in Nippur. Wer immer diese Inschrift zerstört, dem mögen Bel, Samas und Istar das Fundament seines (Hauses) stürzen und seinen Samen mögen sie austilgen.

b) Die babylonischen Königsinschriften seit Hammurabi.

Hammurabi hat „die Übermacht Marduks errungen"; er hat Süd- und Nordbabylonien dauernd politisch geeint, dem Reich in Babel für alle Zeiten den Mittelpunkt gegeben, durch sein Gesetzbuch die Rechtsordnung festgelegt, ein mustergültiges Verwaltungssystem im ganzen Land zur Geltung gebracht, durch den Bau von Kanälen die Fruchtbarkeit an allen Orten gefördert, den Wohlstand gemehrt und so die materiellen Vorbedingungen geschaffen, daß in Babel alle kulturellen Errungenschaften der Vergangenheit wie in einem Punkte sich zusammenschlossen. Babel war von da an für alle Zeiten der altorientalischen Geschichte der Mittelpunkt der Welt, tonangebend in allen Fragen des politischen, kulturellen und religiösen Lebens. Auch als es die politische Vormachtstellung faktisch eingebüßt hatte, hat es doch seinen Ansprüchen stets Achtung zu erzwingen gewußt. Die Priesterschaft Marduks hat ihrem Gott die ihm von Hammurabi errungene Übermacht nie entreißen lassen.

Der literarische Charakter der Inschriften Hammurabis und seiner Nachfolger ist im wesentlichen derselbe wie der der Inschriften der älteren Könige. Sie verraten eine ausgesprochen religiöse Grundstimmung, auch wenn sie nicht direkt als Weihinschriften sich geben. Die Werke des Friedens überwiegen in ihnen sowohl

[1] Dieser Satz ist der Name der Statue; die meisten anderen Statuen Gudeas haben ähnliche Namen.

[2] Radau, l. c. S. 167. Thureau-Dangin, VAB I, S. 163, e.

[3] Der volle Name des Königs Sargon.

wie in jenen, obgleich kriegerische Unternehmungen die späteren Könige wenigstens ebensosehr beschäftigten wie die Fürsten der Vorzeit. Ihrer wird nur beiläufig Erwähnung getan; die Detailschilderungen von Feldzügen, Schlachten und Belagerungen, die den assyrischen Königsinschriften ihr eigenartiges Gepräge geben, fehlen vollständig. Die babylonischen Königsinschriften tragen vielmehr einen durchaus epischen Charakter. Das tritt auch äußerlich hervor, indem nach der Aufzählung der Titel und nach dem Preis der Taten und Tugenden des Herrschers entsprechend dem Nationalepos Babylons, dem Weltschöpfungsepos, die Berichte über die kriegerischen Unternehmungen, die Bauten, die kultischen Veranstaltungen usw. gerne, bei manchen Königen regelmäßig, durch die Worte „als Marduk . . . . " oder ähnlich eingeleitet werden.

Von der langen Reihe der babylonischen Könige seit der Hammurabi-Dynastie bis zur spätesten Zeit sind verhältnismäßig nur sehr wenige durch eigene größere offizielle Urkunden vertreten; von den unmittelbaren Nachfolgern Hammurabis nur Samsuiluna (KB III, 1, 131 ff.), von den elf Herrschern der sog. zweiten Dynastie gar keiner, von der Kassiten-Dynastie Agumkakrime und die Könige der Tel-el-Amarnazeit; aus der nun folgenden Dynastie von Pasche (ca. 1000) nur Nebukadnezar I. (KB III, 1, 165 ff.). Von späteren Königen hat sich erst wieder von Merodachbaladan II. (721—710) eine größere Inschrift erhalten. Zahlreicher werden die historischen Königsinschriften erst von Samassumukin (668—648) an, dessen Regierung die neubegründete Selbständigkeit und das Wiederaufblühen der alten Macht und Herrlichkeit Babels einleitet. Eine außerordentliche Anzahl von Urkunden zum Teil größten Umfangs ist von Nebukadnezar II., dem kräftigsten König des neubabylonischen Reiches, überliefert; auch Nabonaid, der letzte Babylonier-König aus semitischem Blut hat eine große Zahl von Inschriften hinterlassen. Beide huldigen in Schrift und Ausdrucksform ihrer Urkunden archaistischen Neigungen. Von den persischen und griechischen Erben des babylonischen Reiches seien die Tonzylinderinschriften des Cyrus (538—529) und des Antiochus Soter (280—260) erwähnt, die den Stil der eingeborenen babylonischen Herrscher treulich festhalten.

Als Beispiele babylonischer Inschriften mögen eine von Hammurabi und ein Auszug aus einer Inschrift Nabonaids dienen.

1. Die sog. Louvre-Inschrift I lautet[1]:

Hammurabi, der mächtige König, der König von Babel, ein König, der die vier Weltgegenden hörig gemacht, der die Übermacht Marduks errungen, der Hirte, der seinem Herzen wohltut, bin ich. Als Anu nnd Bel mir das Land Sumer und Akkad zum Beherrschen übergaben und ihre Zügel in meine Hand legten, da grub ich den Hammurabi-Kanal usw. . . . Im Land Sumer und Akkad sammelte ich die zersprengte Bevölkerung, Speise und Trank verschaffte ich ihnen, mit Überfluß und Fülle „weidete" ich sie, in geruhiger Wohnung ließ ich sie wohnen. Dann erbaute ich, Hammurabi, der mächtige König, der Liebling der Götter in der wuchtigen Kraft, die Marduk verliehen hat, eine hochragende Burg aus großen Erdmassen, so daß ihre beiden Spitzen wie Berge in die Höhe ragten, am Kopfende des Hammurabi-Kanals zum Segen für die Menschheit. Diese Burg benannte ich „Sinmuballit, mein Vater, mein Erzeuger", (und so) ließ ich das Gedächtnis des Sinmuballit, des Vaters, meines Erzeugers. in den (vier) Weltteilen wohnen.

2. Zylinderinschrift Nabonaid's[2]:

Nabunaid, der König von Babel, der ausgestattet hat Esagil und Ezida, der erhabene Fürst, dem am Herzen liegen die Heiligtümer der großen Götter . . . . es folgen neun ausführliche Epitheta in maiorem gloriam regis . . . . Der Sohn des Nabubalatsuiqbi, des weisen Fürsten, bin ich. Als Marduk, der große Herr, mir die Herrschaft über sein Land anvertraut, die Ausstattung der Städte, die Frneuerung der Heiligtümer in meine Hand gelegt hatte, ließ ich nicht ab von den Ausstattungen von Esagil und Ezida usw. Es folgen die Schilderungen der Bautätigkeit. Beim Wiederaufbau des Samastempels in Sippur entdeckt er den Grundstein Naramsins von Agade. Um die Tempel des Samas und Adad, „der Herren der Wahrsagekunst", würdig auszustatten, holt er die Vorschriften dieser Götter durch Befragung der Wahrsage priester ein; wörtliche Auszüge und Omentexte werden eingeflochten. Den Beschluß des Textes bildet ein Gebet an Samas um langes Leben, reichliche Nachkommenschaft, und er verspricht, „die Fülle der vier Weltgegenden, den Überfluß des Meeres, den Reichtum der Berge und Länder alljährlich in Esagil, dem Tempel Himmels und der Erde, darzubringen und schließt mit den Worten: „Ich bin der König, der Ausstatter und Erneuerer der Heiligtümer der großen Götter für ewige Zeit".

---

[1] Vgl. KB III, 1 S. 122ff.
[2] V R 63, vgl. KB III, 2 S. 112ff.

§ 55. Die historischen Inschriften der assyrischen Könige.

1. Geschichtlicher Überblick.

Die Stadt Assur wird zum erstenmal in der Einleitung zum Kodex Hammurabi erwähnt. Hammurabi hat der offenbar zerstört gewesenen Stadt ihren Schutzgott und damit ihr Stadtrecht wiedergegeben, also die Oberhoheit über die Stadt ausgeübt. Erst im siebzehnten Jahrhundert nennen sich die Herrscher von Assur, anstatt wie bis dahin „Patesi", Könige von Assyrien. Erst um diese Zeit scheint sich infolge der Schwächung Babyloniens durch die kassitische Invasion und des Aufkommens der Mitanni in Mesopotamien die Selbständigkeit Assurs und die allmähliche Erweiterung seines Herrschaftsbesitzes durchgesetzt zu haben. Aber noch in der Tel-el-Amarnazeit ist Ninive, die nachmalige Hauptstadt, im Besitz der Mitannifürsten. Über die älteste Periode der assyrischen Geschichte versprechen die jüngsten Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft wichtige und zahlreiche gleichzeitige Urkunden. Bis jetzt ist die Zahl der bekannten Herrscherinschriften aus der ältesten Zeit nur sehr gering. Die ersten umfangreichen Urkunden stammen aus der Zeit Adadniraris I. und Salmanassars I. (ca. 1300). Mit diesen Königen beginnt aber auch erst die Zeit der assyrischen Eroberungen in größerem Stil. Kämpfe haben auch die Vorgänger reichlich zu bestehen gehabt. Der Gegensatz zu Babel drängt schon seit etwa 1500 v. Chr. zu immer wiederkehrenden kriegerischen Auseinandersetzungen, desgleichen die Unsicherheit der Grenzbestimmung zwischen beiden Reichen zu häufigen Vertragsabschlüssen. Die ersten Kriegszüge wenden sich gegen die Mitannivölker in Mesopotamien bis weithin im Antitaurus, gegen die an den Grenzen streifenden Nomadenhorden und gegen Babylonien. Adad-nirari I. hat die Mitanni endgiltig niedergeworfen und damit ganz Mesopotamien zu seinem Reiche geschlagen. Salmanassar I. ist gegen die Nomadenhorden erfolgreich gewesen und hat Syrien bis nach Karkemisch hin erobert; er hat auch zum ersten Male die Nairiländer im nordöstlichsten Kleinasien bis zum Wan- und Urmiasee bekriegt. Feldzüge nach Syrien, Kleinasien, die Nairiländer, die Osttigrisländer, gegen die Nomadenhorden an den Westgrenzen des Reiches, vor allem aber gegen Babylonien und zuletzt gegen Elam bilden das immer wiederkehrende Thema fast aller assyrischen Königsinschriften bis in

die letzten Zeiten des Reiches. Die Höhepunkte der assyrischen Geschichte, die größte Ausdehnung des Reiches werden unter Tiglatpileser I. (ca. 1100), Assurnaçirpal und Salmanassar II. (885—825), Adad-nirari III. (812—783), dann nach einer langen Periode politischen Niedergangs unter Tiglatpileser III. (745—728) und vor allem unter Sargon (722—705) erreicht. Bei Sargons Tod steht Assyrien auf dem Gipfel seiner Macht und gebietet unwidersprochen vom Mittelmeer bis zum Osttigrisgebiet, von den arabischen Steppenländern bis zum Taurus, vor allem aber ist Babylonien in unbestrittenem Besitz des Assyrerkönigs. Von da ab ist die politische Machtstellung unaufhaltsam zurückgegangen. Senacherib, der Mann der großen Entwürfe und der unzureichenden Mittel, hat der Zersetzung der assyrischen Macht gründlicher vorgearbeitet, als es die mächtigsten Feinde vermocht hätten, er, der davon geträumt hatte, das Zentrum der Welt von Babel nach seiner Stadt Ninive zu verlegen. Im Mittelpunkt seiner Regierung steht die Niederbrennung der alten Mardukstadt. Sie sollte ihm die Bahn frei machen für die Durchführung seiner neuen Weltordnung, ist ihm aber zum Verhängnis geworden. Seine Nachfolger haben Babel wieder aufgebaut und seine historischen Rechte anerkannt. Wohl haben noch Senacheribs Nachfolger Assarhaddon und Assurbanipal große Erfolge errungen, namentlich gegen Ägypten und Arabien, während der Norden und Kleinasien von ihnen den eindringenden Indogermanen überlassen werden mußte. Aber auch ihre Erfolge hatten keinen Bestand. Ägypten z. B. war kaum sieben Jahre, und nicht einmal während dieser Zeit dauernd, unter assyrischer Oberherrschaft. Assurbanipal ist es wohl auch gelungen, Elam zu vernichten, aber das assyrische Reich war innerlich so morsch geworden, daß es kaum 20 Jahre nach Assurbanipals Tod den Medern anheimfiel und damit endgültig aufhörte, eine selbständige Rolle zu spielen. Das Land fällt Babylonien anheim, das noch einmal für kurze Zeit die „Weltherrschaft", die Oberhoheit über den ganzen vorderen Orient, erlangt.

Das Jahrhundert des Verfalls der politischen Macht Assyriens war aber gleichzeitig eine Zeit außerordentlicher Belebung aller literarischen Bestrebungen. Zwar ist in dieser Zeit nichts Neues geschaffen worden; das Streben war ausschließlich auf die Sammlung des Überlieferten gerichtet, und wenn auch dieses eminent literarische Zeitalter seine Wirkung auf die zeitgenössische Schrift-

stellerei ausgeübt hat, so wurde doch nur eine Wiederbelebung alter, und nicht assyrischer, sondern babylonischer Vorbilder erreicht. Die innige politische Verbindung mit Babylonien führte auch zu einer geistigen Annäherung der so grundverschiedenen Völkerindividualitäten. Aber zu neuen selbständigen Schöpfungen, ja auch nur dazu, den künstlerischen Erzeugnissen der Vergangenheit in der Reproduktion den eigenen Charakter aufzuprägen, ist es nie gekommen. Die Beschäftigung mit ihnen ist stets nur eine antiquarisch-philologische geblieben. Wie die politische Energie, so hat auch die geistige Volkskraft kläglich versagt.

2. Der literarische Charakter der assyrischen Königsinschriften.

Die grundverschiedenen Anlagen der beiden Völker, der Babylonier und Assyrer, kommen auch in den offiziellen Königsinschriften zu deutlichem Ausdruck. Babylonien, der Kulturstaat, der seine wichtigsten Aufgaben in der Pflege der Werke des Friedens sieht, hat auch ein Interesse daran, der Nachwelt nicht ein anders geartetes Bild seiner öffentlichen Betätigung zu vermitteln. In seinen Inschriften wird der Feldzüge, die zur Sicherung der Grenzen und Wahrung der Ordnung geführt werden mußten, nur gelegentlich und als vollendeter Tatsachen gedacht. Eine Schilderung ihres Verlaufs im einzelnen, die den König als Kriegshelden in grelle Beleuchtung zu setzen sucht, widerspricht vollständig der Auffassung des königlichen Berufes und der Vorstellung, in der er in der Nachwelt fortleben möchte. Es werden geradezu absichtlich die Ausdrücke vermieden, die irrige Vorstellungen über die Motive erwecken könnten, von denen der König wünscht, daß sie die Mitwelt und vor allem die Nachwelt seinen Kriegstaten unterlegt. Der König hat „Ordnung“ zu schaffen und aufrecht zu erhalten, die versprengten Völker zu sammeln unter seinem Hirtenstab, wie der Hirt die Herde.

Ganz anders in Assyrien. Dies ist stets ein ausgesprochener Militärstaat gewesen. Das Königsideal war das eines ruhmvollen Kriegshelden und eines alle Vorstellungen und alles Dagewesene übertrumpfenden Bauherrn. Die Geschichte Assyriens ist wirklich mit Blut geschrieben, und der Zweck der unaufhörlichen Kriegszüge wird nicht durch die Betonung eines versöhnenden Endzieles beschönigt, sondern tritt unverhüllt zutage: Eroberungssucht, Beutegier, Rachsucht, Herrschereitelkeit, die überall nach dem

Ruhm geizt, alle Vorfahren durch kühne Taten, gefährliche Unternehmungen in Schatten zu stellen. Die assyrischen Königsinschriften erschöpfen sich demgemäß in bis ins einzelnste gehenden Schilderungen von kriegerischen Heldentaten des Königs und seiner unüberwindlichen Truppen. Daß der Stoff zu solchen Schilderungen nie versagte, dafür sorgten die heterogenen Elemente, die zu dem nur lose zusammenhaltenden Riesenkörper nicht nach dem Gesetz politischer Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit, sondern nach Eingebungen der Herrscherlaunen zusammengeschweißt und nicht planmäßig, nicht durch babylonische Verwaltungskunst dem Organismus des Reiches eingegliedert waren. Nur wenige Jahre sind es, in denen die Denkmäler nicht von irgend einem Kriegszug zu berichten wüßten. Und die Könige begnügen sich nicht damit, die Taten einmal aufzuzeichnen. Jede Gelegenheit wird benützt, alle Feldzüge vom ersten Jahre an immer wieder aufs neue zu erzählen. Wo die Berichterstattung über große Bauwerke der eigentliche Zweck der Abfassung der Urkunde ist, bei Gründungszylindern u. a., auch da nehmen die ausführlichen Schilderungen der vorhergegangenen Kriegszüge den breitesten Raum ein.

Alle offizielle Geschichtsschreibung der Assyrer gipfelt in dem überschwenglichen Lob des Königs und hat zum einzigen Zweck, dieses der Nachwelt zu überliefern. Zwar wird der Hilfe der Gottheit in allen Dingen gebührend gedacht, aber man gewinnt doch den starken Eindruck, daß das dem Historiographen sachlich sehr nebensächlich, daß das einfach stilistisches Beiwerk ist. Das Lob und das Verdienst des Königs bleibt völlig unangetastet. Es ist klar, daß unter diesen Verhältnissen die Glaubwürdigkeit der Königsinschriften stark beargwöhnt werden muß. In keiner assyrischen Königsinschrift wird ein Mißerfolg mit klaren Worten zugegeben; wir haben vielmehr Fälle, in denen eine offenkundige Niederlage von dem gefälligen Historiographen zu einem glänzenden Sieg umgestempelt worden ist. In den meisten Fällen ist es aber üblich, Unternehmungen, deren der König sich zu rühmen wenig oder keine Veranlassung hatte, einfach mit Stillschweigen zu übergehen. Man darf aber auch da, wo der Erfolg des Königs Fahnen treu geblieben war, in vielen Fällen reichliche Abstriche von den begeisterten Schlachtberichten nicht unterlassen, auch nicht vergessen, diesem und jenem

unvermittelten Übergang, einem plötzlichen Abbrechen, wo der Leser noch allerlei zu vernehmen hofft, kritisch näher zu treten. Die Königsinschriften zeichnen das Bild des Herrschers nach dem Ideal, das ihm selbst oder den auch in Assyrien sich manchmal königlicher als der König gebärdenden Historiographen vorschwebte.

In der Hauptsache zeigen die assyrischen Königsinschriften vom Anfang des Reichs bis auf die Sargonidenzeit herab ein fast völlig gleichartiges Gepräge; es fehlt ihnen jede persönliche Note. Sie arbeiten mit einem überlieferten Apparat, fügen die Ereignisse dem von der Überlieferung vorgeschriebenen Rahmen der Introductio und Conclusio ein, verwenden mit tötlicher Gleichförmigkeit durch die Jahrhunderte hindurch dieselben Formeln, dieselben Redensarten, dieselben Bilder und Vergleiche.

Die Greueltaten, mit denen ein Assurnaçirpal seinen Namen geschändet, macht Senacherib getreulich nach; ob er es in Wirklichkeit getan hat, oder ob sie der Historiograph nach bewährtem Muster ihm einfach auf den Leib geschrieben, wer kann es beweisen? Man hat oft den Eindruck, daß man nur Namen auszuwechseln brauchte, um z. B. aus einer Inschrift Senacheribs eine solche des ersten Tiglatpileser oder irgend eines anderen Königs zu machen. Besonders die Einleitungs- und Schlußformeln zeigen die Geschlossenheit der literarischen Überlieferung innerhalb der mit ihrer Pflege betrauten Zünfte. Daß auch im Text der Kriegsberichte dieselbe Einförmigkeit herrscht, ist begünstigt durch die sich durch die Jahrhunderte hindurch gleich bleibenden Kriegsschauplätze.

Erst in der Sargonidenzeit beginnen die Königsinschriften einen mehr und mehr individuellen Charakter zu erhalten. Hierin äußert sich die beispiellose Entwicklung der literarischen Bestrebungen, und es ist nur eine Folge dieser Entwicklung, wenn in den Inschriften Assurbanipals, des großen Literaturfreundes, die literarischen Neigungen am meisten ihre Wirkung zeigen. Schon in Senacheribs Inschriften begegnen wir gelegentlich Schilderungen, die aus dem Rahmen der überlieferten Annalensprache heraustreten und durch ihre Anschaulichkeit auffallen, so vor allem die Darstellung der Schlacht bei Chalule und des Seeunternehmens gegen Nagitu.

Die Inschriften Assurbanipals halten wohl auch an der Anlage der Kriegsgeschichten, die die Ereignisse nach einzelnen Feldzügen geordnet fortlaufend erzählen, fest; aber dieses starre Schema

wird von Assurbanipals Historiographen viel freier gehandhabt, und der ganze Wort- und Bilderschatz zeigt ein viel weniger gleichförmiges und eintöniges Gepräge als in den Inschriften seiner Vorfahren. Er liebt es auch, nach babylonischem Beispiel Traumgesichte in die Darstellung zu verweben, Zitate einzuflechten zur Belebung der Schilderung, einmal sogar ausführlich von seinen Gebeten zu Istar und ihren Antworten zu erzählen, alles in direkter Rede einführend — das älteste Beispiel dieser Art gibt schon Gudea in seinen Zylinderinschriften. Besonders anschauliche Schilderungen, die persönliche Anteilnahme verraten, enthalten die Berichte über die Feldzüge gegen seinen abgefallenen Bruder Samassumukin.

Während in Babylonien ein eigener Stil für die offiziellen Königsinschriften nicht ausgebildet worden ist, sind in Assyrien schon sehr frühzeitig feste Normen dafür geschaffen worden. Man kann unter den Inschriften, in denen der assyrische König seine Taten aufzeichnen ließ, drei Arten unterscheiden: die Annalen, die in chronologischer Reihenfolge nach den Regierungsjahren des Königs berichten, die „Kriegsgeschichten", die nach Feldzügen angeordnet sind und oft eine strenge Einhaltung der Reihenfolge vermissen lassen, und die „Prunkinschriften", bei denen der historische Gesichtspunkt Nebensache ist und die Wirkung in maiorem gloriam regis auch die Anordnung des Stoffes — gewöhnlich ist es die geographische — beeinflußt. Sind für den den Historiker die Annalen die wertvollsten, so sind für die Literaturgeschichte die Prunkinschriften die interessantesten, weil sie am meisten mit rethorischen Effekten arbeiten.

Beispiele der Annaleninschrift bieten Assurnaçirpal, Salmanassar II., Tiglatpileser III., Sargon; „Kriegsgeschichten" haben wir von Tukulti-Ninib I., Samsi-adad IV., Senacherib, Assurbanipal; Prunkinschriften von Adadnirari II., Tiglatpileser III., Sargon, Assarhaddon.

Bauberichte sind nur in der ältesten assyrischen Zeit ausschließliches Thema einer Königsinschrift, und dann sind sie zugleich Weihinschriften, die in ihrer Ausführung aufs engste sich an babylonische Vorbilder anschließen. Schon eine der ältesten bisher bekannten größeren Inschriften, die Tukultininibs I., schickt dem Baubericht einen ausführlichen Katalog aller Kriegstaten des Königs voraus. Charakteristisch ist für alle assyrischen Inschriften, die

Bauberichte enthalten, — es sind dies in den meisten Fällen die Gründungszylinder, die zur Einmauerung in dem betreffenden Bauwerk bestimmt sind —, daß sie zuerst die vollständige Kriegsgeschichte bis zum Tage der Grundsteinlegung oder Einweihung des Bauwerks enthalten.

Das Schema der assyrischen Königsinschriften kennt drei Hauptteile:

1) Das Lob des Königs, dem aber vielfach ein Lob der Gottheit vorangeht; es ist gehalten in Form von aneinandergefügten Titeln, die sich häufig zu Aussagesätzen erweitern, und faßt oft in allgemeinen Ausdrücken den Hauptinhalt der königlichen Taten kurz zusammen. In der Regel enthält der erste Teil auch die Genealogie des Königs.
2) Erzählung der Ereignisse, Kriegszüge, Bauten.
3) Die Schlußformel, die immer die Verwünschung für jeden, der sich an dem Denkmal vergreift, oft auch Segenssprüche für den, der es respektiert, enthält. Häufig findet sich am Ende auch eine genaue Datierung.

Von Textproben mögen einige kurze Auszüge genügen.

Die Einleitung der Zylinderinschrift Tiglatpilesers I. (ca. 1100) lautet im Auszug[1]:

Anfang. Assur, der große Herr, der recht leitet die Gesamtheit der Götter, der Zepter und Krone verleiht, das Königtum festsetzt; Bêl, der König aller Anunnaki, der Vater der Götter, der Herr der Länder; Sin, der weise, der Herr der Mondscheibe, erhaben in (seinem) Glanz; Samas, der Richter Himmels und der Erden, der zunichte macht das Planen der Feinde, der zerbricht die Bösen. . . . Ihr großen Götter, Herrscher Himmels und der Erde, deren Ansturm Kampf und Vernichtung bedeutet, die groß gemacht haben das Königtum Tiglatpilesers, des geliebten Fürsten, nach dem Euer Herz verlangt, des erhabenen Hirten, den Euer gnädiges Herz erwählt hat, den ihr gekrönt habt mit erhabener Krone, in das Königtum des Landes Bels machtvoll eingesetzt habt, ... Tiglatpileser, der mächtige König, der König der Welt, ohne gleichen, der König der vier Weltgegenden, der König aller Fürsten, der Herr aller Herren, der Hirte, der König der Könige, der erhabene Priester, ... der erobert hat ferne Gegenden und ausgebreitet hat die Grenzen (seines Reiches)

[1] Budge-King, Annals, I, 27ff.

nach oben und unten .... Assur und die großen Götter, die mein Königtum groß gemacht haben, die mir Stärke und Macht zu eigen gegeben und mir befohlen haben, die Grenzen ihres Gebietes[1] zu erweitern, haben mir ihre mächtigen Waffen, die „Flut der Schlacht"[2], in meine Hand gegeben. Länder, Berge, Städte samt den Fürsten, die Assur feindselig waren, habe ich erobert, ihre Gebiete unterworfen. Mit 60 Königen kämpfte ich .... und gewann den Sieg über sie in der Schlacht. In Kampf und Schlacht habe ich niemand gefunden, der mir gleich wäre. Zu Assyrien fügte ich neues Land, zu seinen Einwohnern (neue) Einwohner hinzu. Das Gebiet meines Landes erweiterte ich, alle ihre Länder eroberte ich. (Darauf folgt die Schilderung des ersten Feldzuges.)

Die anschaulichste Schilderung einer Schlacht ist der Bericht Senacheribs von der Schlacht bei Chalule[3] gegen die große Koalition der Babylonier, Elamiter und vieler anderer Völkerschaften. Sie sei hier mitgeteilt einmal wegen ihrer literarischen Vorzüge, und dann als Beispiel für die Zuverlässigkeit dieser Nachrichten. Wir haben nämlich zufällig einen Bericht von der babylonischen Seite, der nüchtern die Niederlage der Assyrer konstatiert. Über den Sachverhalt vgl. Weber, Sanherib (AO VII, 3) S. 20:

Ich aber flehte Assur, Sin, Samas, Bel, Nebo, Nergal, Istar von Ninive, Istar von Arbela, die Götter, meine Helfer, um die Besiegung des mächtigen Feindes an, und eilends erhörten sie meine Gebete, kamen mir zu Hilfe. Wie ein Löwe ergrimmte ich und zog an meinen Panzer, mit dem Helm, dem Zeichen des Kampfes, bedeckte ich mein Haupt, den mächtigen Schlachtenwagen, der zermalmt den Widersacher, bestieg ich im Grimm meines Herzens eiligst; den gewaltigen Bogen, den Assur mir verliehen hatte, nahm ich zur Hand; den Wurfspeer, den Lebensvernichter, ergriff meine Hand gegen die Gesamtheit der feindlichen, aufrührerischen Truppen. Dumpf, wie der Sturmwind, schrie ich, wie Ramman brüllte ich. Auf Befehl Assurs, des großen Herrschers, meines Herrn, bin ich von der Seite und von vorn wie der Anprall des wütenden Südsturms auf den Feind losgebrochen. Mit der Waffe Assurs, meines Herrn, und mit dem Anprall meiner furchtbaren Schlacht hemmte ich ihren Vormarsch, ihre Umzingelung bewerkstelligte ich, mit Pfeil und Wurfspieß ..... die feindlichen Heere, alle ihre Leichname durchbohrte ich wie .... Den Chumbanundascha, den Heerführer des

[1] Das Gebiet des Gottes ist zugleich das des Königs und umgekehrt.
[2] Sonst als Waffe Ninibs bekannt (abûbu).
[3] Taylorprisma, V, 50 ff. (Delitzsch, Assyr. Lesest.[4] S. 65 ff.).

Königs von Elam, einen einsichtigen Mann, der seine Truppen befehligte, seinen starken Beistand, wie auch seine Machthaber, die einen goldenen Gürteldolch tragen und deren Hände mit Ringen aus rotem Gold geschmückt sind: wie fette Stiere, denen Fußfesseln angelegt sind, so erschlug ich sie mit dem Beil und vernichtete sie, ihre Hälse durchschnitt ich wie beim Wild, ihr kostbares Leben schnitt ich ab gleich einem Faden, ... und ihre Eingeweide ließ ich auf die weite Erde fließen. Die feurigen Rosse, das Gespann meines Wagens, versanken in ihrem dicken Blut wie in einem Strom; meinem Streitwagen, der niederstampft Böse und Gute, klebte Blut und Kot an den Rädern. Die Leichname ihrer Helden, wie grünes Kraut bedeckten sie das Feld, männliche Schamteile hatte ich abgeschnitten und ihre Zeugungskraft vernichtete ich wie Körner von Sivangurken. Ihre Hände schnitt ich ab, Ringe aus Gold und glänzendem Silber, die an ihren Händen waren, nahm ich zu mir, mit scharfen Schwertern zerschnitt ich ihre Leibriemen, die Gürteldolche aus Gold und Silber nahm ich aus ihnen heraus. Seine übrigen Feldherrn, samt Nabuschumischkun, dem Sohn des Merodachbaladan, die den Kampf mit mir fürchteten, duckten sich, ich ergriff sie lebendig mitten im Kampf mit eigener Hand. Die Streitwagen samt ihren Rossen, deren Lenker im Getümmel der gewaltigen Schlacht getötet waren, sodaß sie allein umhertrieben, da und dorthin fuhren, brachte ich zusammen, auf zwei Doppelstunden weithin befahl ich ihre (der Feinde) Tötung. Ihn selbst, den Ummanmenanu, den König von Elam samt dem König von Babel, den Fürsten des Landes Kaldu, die sich auf seine Seite gestellt hatten: das Entsetzen vor meiner Schlacht hatte ihren Leib wie einen Stier (?) niedergeworfen. Ihre Zelte ließen sie im Stich, und um ihr Leben zu retten, zerstampften sie ihre Soldaten massenhaft, sie stürzten davon, wie einer verfolgten jungen Taube zerriß ihnen der Mut, mit ihrem Urin besudelten sie sich, in ihre Wagen ließen sie ihren Kot. Um sie zu verfolgen, sandte ich ihnen meine Wagen und Pferde nach, ihre Flüchtlinge, die zur Rettung ihres Lebens davon geeilt waren, wo immer sie ergriffen wurden, ließ ich mit der Waffe erschlagen.

Das Beispiel der Conclusio sei den Annalen Assurbanipals entnommen:

Für künftige Zeiten. Wen unter den Königen, meinen Nachfolgern, Assur und Istar zur Herrschaft über das Land und die Bewohner berufen werden, der möge, wenn dieses Haus alt wird und in Verfall gerät, das, was an ihm zerfallen ist, erneuern, meine Inschrift, die Schriftzüge meines Vaters, meines Großvaters, der Dynastie[1] möge er betrachten, sie mit Salbe

[1] Wörtlich: „des dauernden Samens des Königtums“.

bestreichen[1], Opfer darbringen, neben die Inschrift seinen eigenen Namenszug setzen[2] und die großen Götter, soviele ihrer auf der Inschrift verzeichnet sind, mögen ihm, wie (sie es) mir (getan haben), Macht und Stärke verleihen! Wer aber die Schriftzüge von meinem, meines Vaters, meines Großvaters Namen vernichten wird, den mögen Assur usw. durch ein Gericht mit der Nennung meines Namens richten. Am 15. Jjjar des Eponymats des N. N., Statthalters von Akkad.

Neben diesen Kompositionen großen Stils gibt es eine große Zahl kleiner Dokumente, die in der Hauptsache nur die Titel des Königs und allgemein gehaltene zusammenfassende Formeln über seine Tätigkeit enthalten. Meistens sind es Bauinschriften, die hierher gehören; die kürzesten sind lediglich als Eigentumsvermerke zu betrachten, die sich auf den verschiedensten Gegenständen finden. Hierher gehören auch die Beischriften zu Bildwerken, wie die Jagdinschriften Assurbanipals, die die Jagdszenen an den Wändenseiner Palasträume erläutern, und Weihinschriften. Besonders häufig sind aus allen Perioden der babylonisch-assyrischen Geschichte gestempelte Backsteine überliefert, die meist eine Inschrift etwa folgender Art enthalten:

Palast Assurnaçirpals, des Königs der Welt, des Königs von Assyrien, Sohnes des Tukultininib, des Königs von Assyrien.

Die namentlich bei den Assyrern weit verbreitete Sucht, überall das Andenken des Königs zu verewigen, hat dazu geführt, daß auf Fußbodenplatten, Türsteinen, auf den Körpern und Stützwänden der Löwen- und Stierkolosse, die die Eingänge des Palastes als Symbole des Schutzgottes zu schirmen hatten, in Fensterstöcken, kurz an jedem nur denkbaren Orte kürzere oder längere Inschriften angebracht wurden.

§ 56. Die historiographischen Texte.

Wie in den Königsinschriften, so sind die Babylonier und die Assyrer auch in den zusammenfassenden historiographischen Versuchen getrennte Wege gegangen. Verschieden war schon die rechnerische Grundlage der Chronologie. Die Babylonier zählten nach Königsjahren, die Assyrer nach Eponymenjahren. Der wichtigste Unterschied ist der, daß die Babylonier chronikartige

---

[1] Damit sie deutlich hervortreten.

[2] Das ganze ist eine Huldigung an die Totengeister, die in den geschriebenen „Namen“ verkörpert sind.

Zusammenstellungen kannten, die Assyrer aber, soviel man bis jetzt sagen kann, nicht, denn der Ansatz, der in dem Text II R 69 (s. unten) nach dieser Richtung gemacht ist, fällt in eine Zeit, in der babylonische Vorbilder namentlich die literarische Produktion stark beeinflußten, in die Sargonidenzeit.

Man kann drei Gattungen historiographischer Texte unterscheiden: 1) Chroniken', 2) reine Listen von Königen bzw. Eponymen, 3) Jahreslisten. Unter diesen sind lediglich die Chroniken als schriftstellerische Erzeugnisse literarisch zu werten. Sie geben einen Extrakt aus der politischen Geschichte Vorderasiens, soweit sie Babylonien berührt und selbstverständlich von babylonischem Standpunkt aus. Sie zeichnen sich aus durch ungemein sorgfältige Datierung, nach Königsjahren, bei wichtigen Ereignissen sogar nach Monatstagen. So verzeichnen sie das genaue Datum der Regierungsantritte der babylonischen, assyrischen und, soweit sie in Betracht kommen, auch der elamitischen Herrscher, ebenso den Tag und die Art ihres Todes. Wie in den Königslisten wird die Summe der Regierungsjahre der Könige genau mitgeteilt.

Als Geschichtsquellen erscheinen auf den ersten Blick am vertrauenswürdigsten die Herrscherlisten. Aber hier zeigen sich unter den einzelnen Exemplaren oft sehr weitgehende Differenzen im einzelnen wie in der Zahl der Regierungsjahre. Selbst die Eponymennamenlisten weisen Differenzen unter einander auf. Die Differenzen lassen sich in vielen Fällen schlechterdings nicht ausgleichen und es bleibt nur die Erklärung möglich, daß einzelne Exemplare nichts weniger als offizielle Dokumente waren, sondern wohl, wie so viele andere Literaturstücke, als private Aufzeichnungen, vielleicht aus Schulen hervorgegangen, anzusehen sind. Über Einzelheiten ist bei den Texten selbst die Rede.

I. Die babylonischen Chroniken.

1. Die sog. synchronistische Geschichte.

Text: Winckler, UAOG, S. 148ff.; Bearb. KB I, S. 194ff.; bis Kol. III, 21 bei Budge-King, Annals I, in den Noten der Indroduktion S. XXIIff. (mit Transkr., Übers. im Text). Ergänzungen zu Kol. I und II: King, Studies I, S. 100ff.

Der nur lückenhaft erhaltene Text von vier Kolumnen behandelt — durch Teilstriche nach Regierungen abgetrennt — unter gelegentlicher Erwähnung der wichtigen Kriegsereignisse

die Friedensschlüsse und Verträge, die zwischen Babylonien und Assyrien namentlich in Rücksicht auf die Regulierung der Grenzen seit Karaindas von Babylonien und Assur-rim-nischeschu von Assyrien (ca. 1500) bis auf Marduk-balathsu-iqbi von Babylonien und Adadnirari III. von Assyrien (812) festgesetzt worden sind. Das Dokument ist keine Chronik im gewöhnlichen Sinn, sondern ein diplomatisches Aktenstück, das bei Gelegenheit des letztgenannten Vertragsschlusses (812) abgefaßt worden ist, um die historischen Grundlagen für die Verhandlungen zu bieten. In Rücksicht auf ihren Inhalt ist sie hier eingereiht worden. Sie ist eine der wichtigsten Quellenschriften für die in Betracht kommenden Jahrhunderte. Die erhaltenen Fragmente sind Abschriften aus Assurbanipals Bibliothek.

2. Babylonische Chronik A (bzw. S.)

Text: Zuerst veröffentlicht von G. Smith, TSBA III, 361ff., neu herausgegeben von Winckler, UAOG, S. 153. Bearb. KB II, S. 272ff.; dort s. weitere Literatur.

Ursprünglich wohl aus sechs Kolumnen bestehend, deren erste und zweite die mythischen Dynastien vor und nach der Flut enthalten haben müssen; Kol. III muß bis auf die Hammurabizeit geführt haben. Diese drei Kolumnen fehlen bis jetzt vollständig. Von Kol. IV sind nur einige Namen aus der Hammurabidynastie erhalten; von Kol. V sind 14 Zeilen erhalten, die die Dynastien des Meerlandes, von Bazi und den Elamitern behandeln, entsprechend der Kol. III der Liste A. Von der Kol. VI ist nichts erhalten, sie scheint zum Teil unbeschrieben gewesen zu sein.

Die Angaben beschränken sich auf Namen und Genealogie, Regierungsjahre, Art des Todes, Begräbnisstätte des Königs. Am Schluß jeder Dynastie folgt zwischen Abteilungsstrichen die Datierung der Zahlen der Könige und der Regierungsjahre. Der äußere Befund der Fragmente spricht für ihre Zugehörigkeit zur Bibliothek Assurbanipals. Die Regierungszahlen differieren im einzelnen von denen der Liste A, stimmen aber inbezug auf die Gesamtsumme überein (vgl. Winckler, l. c. S. 14).

3. Die babylonische Chronik P.

Text: Pinches, JRAS 1894, S. 811—815; Winckler, F. I. 297ff.; für Kol. IV, 1—13 vgl. King, Studies I, S. 96ff. Zur Übers. vgl. Pinches, l. c. S. 816ff. Der sehr lückenhaft erhaltene Text stammt aus neubabylonischer Zeit.

Sie führt von Karaindasch (hier Karachardasch genannt) II. (ca. 1400) bis auf Adadschumiddin bzw. Tukultininib I. (ca. 1250).

4. Die babylonische Chronik B.

Text: ZA II, 148ff.; Abel-Winckler, Keilschrifttexte, 47f. Bearb. KB II, 274ff.; Winckler TB² 59ff. Fast vollständig erhalten in einer Abschrift aus dem 22. Jahr des Darius.

Diese ausführlichste unter allen erhaltenen babylonischen Chroniken reicht von Nabonassar bis zum Antrittsjahr Samamssumukins (747—668). Sie scheint nur den ersten Teil einer weiterreichenden Chronik zu bilden. Den Anfang mit Nabonassar hat sie mit dem Ptolemäischen Kanon (s. S. 237) gemeinsam. Von Berosus hören wir, daß Nabonassar die Urkunden seiner Vorfahren habe zerstören lassen; dem darin zum Ausdruck kommenden Gedanken an den Beginn einer neuen Zeitrechnung und der damit Hand in Hand gehenden Durchführung einer Kalenderreform folgen auch die beiden chronologischen Werke. Der Beginn dieser neuen Ära fußt auf der Rechnung nach Präzessionszeitaltern und zieht aus dem Eintritt der Frühlings-Tag-undnachtgleiche in das Sternbild des Widders die praktischen Folgerungen für den Kalender (vgl. KAT³ S. 333).

5. Die Nabonaid-Cyrus-Chronik.

Text: Winckler, UAOG 154f.; BA II nach S. 248. Bearb. KB II 128ff., verbessert BA II, 214ff. Der nur sehr lückenhaft erhaltene Text stammt von Rassams Ausgrabungen in Babylonien.

Sie führt vom Anfangsjahr des Nabonaid (556) bis zur Eroberung Babels durch Cyrus (539).

Als Beispiel der Geschichtsschreibung, wie sie in den babylonischen Chroniken niedergelegt ist, sei der Anfang der Chronik B mitgeteilt:

> [Im dritten Jahre Nabonassars], Königs von Babylonien, bestieg Tiglatpileser in Assyrien den Thron. Im selben Jahre zog er nach Akkad und plünderte die Städte Rapiqu und Chamranu. Auch die Götter von Schapazza führte er weg (?). (Während der Regierung Nabonassars trennte sich Borsippa von Babylon. Die Schlacht, die Nabonassar bei (gegen) Borsippa lieferte, steht nicht verzeichnet.) Im fünften Jahre Nabonassars bestieg Ummanigasch in Elam den Thron. Im 14. Jahre wurde Nabonassar krank und starb in seinem Palaste. 14 Jahre lang übte Nabonassar in Babylon die Herrschaft aus. Nadinu, sein Sohn, bestieg in Babylon den Thron.

Dieses kurze Stück ist auch sachlich von größtem Interesse: das Unternehmen gegen Borsippa ist auf der Vorlage der Abschrift nicht verzeichnet, wird aber von dem geschichtskundigen späteren Abschreiber

wenigstens angedeutet. Auf einem erhaltenen Duplikat fehlen die eingeklammerten Sätze denn auch vollständig. Der Grund für dieses Manöver liegt natürlich in dem für den babylonischen König unrühmlichen Verlauf des Unternehmens.

II. Die chronologischen Listen der Babylonier.

1. In griechischer Überlieferung

sind vorhanden: a) die Reihen des Berosus, der die Urzeit vor der Flut mit 432000, die Sagenzeit nach der Flut mit 34080, die historische Zeit, die mit der vorhergehenden einen Zyklus von 36000 Jahren bildet, mit 1920 Jahren berechnet. Als Endpunkt ist vielleicht der Beginn Seleucidenära, 312, anzusetzen. Für alles Nähere sei auf Rost, MVAG 1897, 2 verwiesen. Inwieweit diese Berechnungen auf fertig vorliegenden babylonischen Zusammenstellungen fußen, ist nicht auszumachen. — b) Der Ptolemäische Kanon (mitgeteilt zuletzt bei Winckler, KT² S. 72) beginnt, wie die babylonische Chronik, mit Nabonassar und reicht bis zu Darius III., also von 747—331. Daß er auf babylonische Vorbilder unmittelbar zurückgeht, beweist die staatsrechtliche Haltung, die er in strengster babylonischer Observanz festhält. So ist in ihm die Zeit, in der Senacherib, der bestgehaßte Feind der babylonischen Traditionen, über Babylonien selber die Herrschaft ausübte, als „königslose" bezeichnet. Diejenigen assyrischen Herrscher, die die Herrschaft in Babylonien zwar selber, aber durch Respektierung der Tradition „rite" ausübten, werden mit ihren spezifisch babylonischen Herrschernamen aufgeführt.

2. In keilschriftlicher Überlieferung

sind vorhanden: a) die babylonische Königsliste B (Text: Winckler, UAOG, 145; Rost, MVAG 1897, 2, Tafel I; Bearb. KB II 288ff., Winckler TB² S. 69) enthält die Namen und die Zahlen der Regierungsjahre der babylonischen Könige der ersten und zweiten Dynastie. — b) Die babylonische Königsliste A (Text: Winckler und Rost, ll. cc. S. 146ff. bzw. Tafel II; Bearb. KB II 286f., KT² S. 70f.). Von der ersten babylonischen Dynastie ist nur die Summierung erhalten. Die Liste führt in vier Kolumnen bis auf Kandalanu = Assurbanipal, doch fehlen etwa 14 Zeilen; sie ist nach Dynastien eingeteilt. Am Schluß jeder Dynastie werden die Zahlen der Könige und ihrer Regierungsjahre addiert. Der staatsrechtliche Standpunkt ist der babylonische, aber keineswegs strengster Observanz, wie im Ptolemäi-

schen Kanon; so wird Senacherib für die Jahre, in denen er selbst über Babel regiert, verzeichnet, auffallenderweise auch für die Zeit von 689 an, in der Babel wüste lag, also nach orientalischer Anschauung einen König gar nicht haben konnte. Dieser Umstand macht es wahrscheinlich, daß die Liste kein offizielles Dokument war, sondern als Schülertext zu betrachten ist.

3. Die babylonischen Jahreslisten.

Wir besitzen bis jetzt zwei Listen aus altbabylonischer Zeit, in denen jedes Regierungsjahr jedes Königs gesondert aufgeführt und durch ein „Datum", ein Ereignis aus der inneren oder äußeren Politik oder aus der Baugeschichte des betreffenden Jahres charakterisiert wird. Solche kurze Daten haben auch zur Datierung zahlreicher Privaturkunden, Quittungen etc. von der ältesten Zeit an gedient und sind bis jetzt namentlich für die Zeit der Dynastie der Könige von Ur und die Hammurabizeit in großer Zahl belegt[1]. Der Charakter dieser Datierungen, wie der Beischriften der Datenlisten ist erst in jüngster Zeit durch die Auffindung der Tafeln erschlossen worden, aus denen hervorgeht, daß das zur Datierung in den Privaturkunden benützte Ereignis offiziell von einer Zentralstelle aus festgesetzt und in offizieller Formulierung an die Geschäftsstellen in den Provinzen weitergegeben worden ist, und zwar sowohl in sumerischer als in „akkadischer", babylonischer Sprache, in kürzerer und längerer Fassung[2]. Die sog. „Datenlisten" oder Jahreslisten bieten also eine Zusammenstellung der offiziellen Jahresdatierungen für rein geschäftliche oder auch archivalische Zwecke.

a) Die Jahresliste A.

Text: CT VI, 9—10, ergänzt durch ein Bruchstück aus Konstantinopel und behandelt von Lindl BA IV, 339 ff., neu herausgegeben mit Verbesserungen von King: Letters etc. of Hammurabi II, 217 ff.; III, 212 ff.).

---

[1] Eine Zusammenstellung aller Daten bis auf die Hammurabizeit gibt Thureau-Dangin in VAB I, 224 ff.

[2] VATh 1200 (Messerschmidt, OLZ 1905 Nr. 7 Sp. 268 ff.) ist das ausführlichste Exemplar, das neben der längeren auch eine kürzere Formulierung, letztere nur in sumerischer Sprache, gibt; VATh 670 (aus Sippar, Peiser, l. c. Nr. 1 Sp. 1 ff.); eine Tafel aus dem Libanon (!), besprchen Porter in Palestine Explor. Fund 1900, April, S. 123 und Peiser, OLZ 1905 Nr. 1 Sp. 3 f.

Laut Unterschrift zusammengestellt im ersten Jahr des Ammizadugga, behandelt 183 Jahre, ziemlich lückenhaft erhalten. Ergänzungen nach den Datierungen der Privaturkunden und nach der Liste B.

b) Die Jahresliste B.

Text u. Bearb.: King, l. c. II, 228—234; III, 212ff.

Umfaßt die Regierungszeit von Hammurabi bis zum elften Jahr des Ammizadugga, unter dem sie wohl zusammengestellt ist, im ganzen also 153 bzw. 156 Jahre. Stark verstümmelt. Am Schluß stellt sie die Summe der Regierungsjahre der behandelten Könige zusammen.

Die Zahlen der Regierungsjahre der einzelnen Könige differieren in beiden Datenlisten stark von denen der Königslisten. So geben sie Hammurabi 43 Jahre statt 55, Samsuiluna 38 statt 45, Ammiditana 37 statt 25, Ammizadugga 10 statt 22. Über ihr Verhältnis zu den assyrischen Eponymenlisten mit Beischriften vgl. S. 240.

III. Die chronologischen Listen der Assyrer.

Die assyrische Chronologie rechnet nach Eponymenjahren[1] anstatt der Königsjahre in Babylonien. Erst unter den Sargoniden tritt wie in anderen Gebieten der Einfluß babylonischer Übung auch in der Chronologie zutage; die hier vereinzelt auftauchende Datierungsweise nach Königsjahren hat aber die Eponymenrechnung nicht zu verdrängen vermocht. Das Eponymat lag der Reihe nach in den Händen der vornehmsten Beamten. Bemerkenswert ist, daß der jeweilige König stets in seinem ersten vollen Regierungsjahre[2] das Eponymat selber führt. In den Eponymenverzeichnissen findet sich vor jedem Herrschereponymat ein Abteilungsstrich. Auch hier übrigens weisen die verschiedenen vorhandenen Exemplare Varianten auf, die wohl verschiedenen staatsrechtlichen Auffassungen Rechnung tragen.

Es sind zweierlei Arten von Eponymenlisten erhalten: 1) solche, die nur den Eponymennamen und 2) solche, die Beischriften mit Anspielungen auf politische Ereignisse enthalten.

[1] Über Wesen und Ursprung des Eponymats vgl. Brockelmann, ZA 16, 389ff.

[2] Die Zeit vom faktischen bis zum rite sich vollziehenden Regierungsantritt wird als resch scharrûti nicht mitgezählt.

1. Die reinen Eponymenkanone.

Texte: 2 R 68. 69; III R 1; auch Delitzsch AL[3] 87—91. Bearb. von Schrader, KAT[2] S. 470ff., KB I, 204ff.; Winckler, KT[2] 73ff.; vgl. auch Bezold, Lit. S. 9ff.; Schrader, Keilinschr. u. Geschichtsf. S. 299; E. Meyer, Geschichte I § 127.

Es sind erhalten Fragmente von vier Exemplaren, beginnend mit dem Jahre 911 (abgebrochen bis 893) und bis 666, ursprünglich aber noch einige Jahre weiter, reichend. Über die inhaltlichen Differenzen vgl. die Zusammenstellung der vier Rezensionen bei Schrader, KAT[2] l. c.

2. Die Eponymenlisten mit Beischriften.

Text: Delitzsch, AL[3], 92ff.; Bearb. KB I, 208ff.; Winckler KT[2] S. 75ff.

Das Hauptexemplar (II R 52) gibt in drei Kolumnen den Namen des Eponymen, seinen Amtstitel, das politische Ereignis und führt vom Jahre 817—723. Ein anderes in vier Kolumnen, von denen die erste die Worte „im Eponymat", die zweite bis vierte die Angaben der drei Kolumnen des ersten Exemplars enthalten, reicht von 860—824 und ist lückenhaft erhalten. Von einem dritten Exemplar besitzen wir noch Zeilenreste für die Jahre 720 bis 715.

Ein viertes Exemplar (II R 69) für die Jahre 708—704 (Sargonidenzeit!) nähert sich dem Charakter der babylonischen Chronik, indem es wie diese ausführlichere geschichtliche Notizen enthält, auch nicht, wie die anderen Listen, für jedes Eponymenjahr nur eine Zeile verwendet.

Da die assyrischen Geschäftsurkunden nicht wie die babylonischen der älteren Zeit nach Ereignissen, sondern lediglich nach den Eponymenjahren datiert sind, scheinen die assyrischen Jahreslisten mit Beischriften auch nicht wie die babylonischen zu praktischen Zwecken, der Orientierung im Geschäftsleben, angefertigt zu sein, sondern ausschließlich als chronologische Listen der offiziellen assyrischen Geschichtswissenschaft gedient zu haben. Dazu stimmt auch, daß die beigeschriebenen Ereignisse stets hochpolitischer Natur sind. Fast durchgehend handelt es sich um die Feldzüge des Königs oder um seine Thronbesteigung, das „Ergreifen der Hände des Bêl", um seine Anwesenheit im Lande, Aufstände, schwere Seuchen und dergl.

Daß die erhaltenen Eponymenlisten nur bis zum Ausgang des 10. Jahrhunderts zurückreichen, ist natürlich reiner Zufall.

Das Institut des Eponymats setzen auch schon die Kappadokischen Kontrakte voraus, die nach Eponymen datiert sind und sicher ins zweite vorchristliche Jahrtausend gehören. Die älteste Datierung nach einem Eponymus ist bis jetzt die der großen Inschrift Adadniràris I. (ca. 1325).

Kap. 16: Urkunden der Staatsverwaltung.

Vorbemerkung: In diesem Kapitel sollen einige Texte besprochen werden, die ihrem literarischen Charakter nach weder zu den „historischen", noch zu den juristischen Texten gehören und inhaltlich von beiden etwas an sich haben: 1) politische Dokumente wie Staatsverträge, Proklamationen des Königs, Denkschriften staatsrechtlicher Natur, Urkunden über geleisteten Treueid; 2) Freibriefe und die formell eng mit ihnen verwandten Belehnungsurkunden und endlich 3) die sog. Zensuslisten, die einen Einblick in die Technik der Staatsverwaltung vom Standpunkt der Steuerpolitik und des militärischen Aushebungsgeschäftes aus gewähren.

§ 57. Politische Dokumente.

1. Staatsverträge.

Vgl. Peiser in MVAG 1898 Nr. 6 (Studien zur orientalischen Altertumskunde II).

Die sog. „Synchronistische Geschichte" (vgl. oben S. 234) ist in der Hauptsache eine Zusammenstellung aus Urkunden über die zwischen Babylonien und Assyrien abgeschlossenen Staatsverträge betreffend Regulierung der Grenzen. Sie reicht von etwa 1500—812.

In dieser Zusammenstellung geschieht eines Vertrages nicht Erwähnung, der etwa 820 zwischen Samsi-Adad von Assyrien und Marduk-nadinschum von Babylonien abgeschlossen worden ist. Er ist in Abschrift aus Assurbanipals Bibliothek erhalten (Rm^2 427, Peiser, l. c. S. 14ff.). Der Text ist leider so verstümmelt, daß ihm nicht viel mehr zu entnehmen ist, als daß der Assyrer in ihm sich zu Konzessionen an Babylonien verstehen muß.

Ein anderer Vertrag, der zwischen Assurnirari von Assyrien und Mati'ilu, dem Fürsten von Bît-Agusi, der ein „Königreich Arpad" in Nordsyrien aufgerichtet hatte, etwa 745 abgeschlossen

worden ist, ist verhältnismäßig besser erhalten und namentlich interessant durch die in ihm beschriebenen, bei der Vertragsschließung beobachteten Zeremonien (Peiser, l. c. S. 2ff., vgl. KAT[3] S. 49).

Der Anfang, der offenbar eine Umschreibung der dem Mati'ilu auferlegten Verpflichtungen enthielt, ist abgebrochen. Wo der Text einsetzt, folgen allgemein gehaltene Verwünschungen für den Fall, daß Mati'ilu den Vertrag nicht hält, dann, durch einen Strich vom vorhergehenden geschieden die Beschreibung einer interessanten Zeremonie, die die Handlung des Vertragsschlusses eingeleitet zu haben scheint. Ein Bock, nicht zum Opfer und auch nicht wegen Krankheit zum Schlachten bestimmt, sondern „damit die Eidschwüre für Assurnirari, den König von Assyrien, Mati'ilu mache, ist er heraufgebracht":

Wenn Mati'ilu wider die Eidschwüre sündigt:
gleichwie dieser Bock von seiner Herde heraufgebracht ist,
so daß er zu seiner Herde nicht zurückkehrt, sich nicht mehr an die Spitze seiner Herde setzt,
so soll dann Mati'ilu samt seinen Söhnen, seinen Töchtern,
den Leuten seines Landes von seinem Lande heraufgebracht werden,
zu seinem Lande nicht zurückkehren, an die Spitze seines Landes sich nicht stellen.
Dieser Kopf ist nicht der Kopf des Bockes,
der Kopf des Mati'ilu ist es, der Kopf seiner Söhne, seiner Großen, der Leute seines Landes ist es.
Wenn Mati'ilu wider diese Eidschwüre [sich vergeht],
gleichwie der Kopf dieses Bockes abgeschlagen wird,
. . . . .
so wird der Kopf des Mati'ilu abgeschlagen.

Dieselbe Zeremonie wie mit dem Kopf wird mit dem Phallus des Bockes vorgenommen. Nach einer großen Lücke im Text heißt es, daß Mati'ilu nur mehr auf Befehl Assurniraris Krieg führen soll, nie mehr nach eigenem Gutdünken. Wenn er es doch tut, sollen ihn alle möglichen Strafen treffen. Den Schluß bilden eine Reihe von Verwünschungen, stets eingeleitet durch die Worte: „Wenn M. wider diese Eidschwüre für A., d. K. v. A., sündigt". Endlich wird eine große Zahl von Göttern zu Zeugen des Vertrags angerufen.

Einen anderen, zwischen Assarhaddon und Ba'al von Tyrus ca. 673 abgeschlossenen Vertrag s. bei Winckler, F. II, 10ff.; (vgl. Peiser, l. c. S. 12f.).

Interessante Dokumente sind erhalten über die Leistung des Treueides vor Assurbanipal. In dem einen (Peiser, l. c. S. 16ff.) schwören Untertanen des Königs, „weder auf die Lockungen des Samassumukin, noch solche eines anderen Landes zu hören und Assurbanipal als König von Assyrien anzuerkennen und keinen anderen Herrn sich zu suchen". Der Text stammt also aus der Zeit der Empörung Samassumukins (ca. 648).

2. Andere Texte politischen Inhalts.

Hier mag auch ein interessanter Text (K 8669, Peiser, l. c. S. 23 ff. Vgl. die Verbesserungen Zimmerns in ZDMG 53, S. 118 Anm. 1) Platz finden, bei dem es sich im letzten Grunde vielleicht auch um eine ähnliche Staatsaktion — der Anlaß ist aus dem Erhaltenen nicht zu erkennen — handelt. Er schildert ausführlich ein solennes Mahl, wie es wohl zur würdigen Feier wichtiger Staats- oder Hofereignisse veranstaltet zu werden pflegte. Leider ist der Text nur unvollständig erhalten; er würde uns sonst ein sehr genaues Bild höfischen Zeremoniells enthüllen. Wie es scheint, betritt der König als erster den Festsaal und läßt sich allein an der Tafel nieder. Dann treten die Großen des Hofstaates herein, Meldungen zu erstatten. Ein Höfling sorgt für die Regulierung der Temperatur im Saal, legt nach, wenn das Feuer klein ist, und dämpft es, „wenn das Feuer im Ofen stark ist". Der Beschließer des Weißzeugvorrates nimmt die schmutzigen Tafeltücher in Empfang, gibt reine an ihrer Stelle, das Wasser zum Handwaschen wird gebracht. Das Festmahl nimmt seinen Lauf unter allerhand, wegen der Lückenhaftigkeit des Textes leider nicht verständlichen Zeremonien. Zum Schluß ruft der „Oberbäcker" das Ende des Mahles aus. Der Königssohn verläßt den Saal, die Großen stellen sich paarweise auf. Die Schüsseln der Prinzen, der Großen und zuletzt des Königs werden abgetragen. . . . . Der Schluß des Textes ist leider abgebrochen.

Ein Dokument von größter politischer Bedeutung ist die von Assurbanipal für seinen Bruder Samassumukin ausgefertigte Installationsurkunde als König von Babylonien (III R 16 Nr. 5; KB II 258 ff.).

Nach ausführlicher Introductio (laus regis) fährt der Text fort:

Damit der Starke dem Schwachen nicht schade, bestellte ich Samassumukin, meinen Zwillingsbruder, zur Königsherrschaft über Babylonien.

Der Rest der Inschrift schildert die Bautätigkeit des Königs an den Tempeln Ezida und Esagila in Borsippa und Babylonien.

In einer weiteren Bauurkunde (Mauer und Tempel in Arbela K 891, KB II 260 ff.) erzählt derselbe König, daß er, das Gebot seines Vaters befolgend, seinen Zwillingsbruder Samassumukin mit der Königsherrschaft über Babylonien belehnt, seinen jüngeren Bruder zur „Großbruderschaft vor dem Gott [. . .]", seinen jüngsten Bruder zur „Großbruderschaft vor Sin von Harran" berufen habe.

Ein interessantes politisches Aktenstück ist die Denkschrift, die aus Anlaß eines schweren Landfriedensbruches von Babyloniern an die beiden Könige Assurbanipal und Assarhaddon gerichtet ist (668, K 233, Winckler, KT II, 10, vgl. F. I, 469 ff. und Peiser, l. c. S. 40 ff., wo noch andere auf denselben Fall bezügliche Dokumente behandelt werden). Das interessanteste an dem Text ist die Berufung auf die Verfassungsurkunde, die die Rechte der Stadt Babel garantierte. Sie wird mit Namen genannt „Burtasch-ischtin-bît-Babilu", wie auch sonst Staatsdokumente wie z. B. schon in der ältesten Zeit die Staatsinschriften Gudeas, spezielle Namen erhielten [1]. Aus der in der Denkschrift angezogenen Verfassungsurkunde ist folgender Passus mitgeteilt:

> „Die Götter haben umfassenden Verstand und umfassenden Sinn euch gegeben; für alle Länder ist Babylon das „Land der Länder"[2]. Zwanzig (Leuten), die hineinkommen[3], deren Rechtssicherheit ist garantiert. . . . . Ein Hund, der hineinläuft, darf nicht getötet werden."

Die Wiederherstellung der Privilegien der Stadt Assur durch Sargon beurkundet nach einer historischen Einleitung der Text K 1349 (Winckler, KT II, 1; F. I, 491 ff.). K 4447 (Winckler, KT II, 17) enthält eine Proklamation Assurbanipals an die Babylonier beim Antritt seiner Regierung, K 84 (Harper 301, 4 R[2] 45, 1) eine Proklamation an die Babylonier gegen den Anschluß an die Umtriebe Samassumukins (vgl. oben S. 243); die beiden letzteren Texte sind in Briefform gehalten.

Mit diesen Mitteilungen und Andeutungen über diese Art von Dokumenten des politischen Lebens muß ich mich hier be-

---

[1] Vgl. z. B. aus neuerer Zeit die „Habeascorpusakte".

[2] D. i. der Verkehrsmittel- und Durchgangspunkt.

[3] Gleichzeitiges Eindringen größerer Gruppen in den Stadtfrieden galt als Einfall.

gnügen. Sie reichen auch aus, darzutun, daß es nicht nur Kriegsberichte und Annalen sind, die als „historisch" interessante Urkunden eine Beschäftigung mit ihnen lohnen. Ihr Inhalt verrät sich freilich äußerlich in keiner Weise; ihre oft sehr fragmentarische Erhaltung steht zudem der Erkenntnis ihrer Wichtigkeit im Wege. Und so werden sicher noch manche andere Dokumente von höchstem politischen Interesse des Entdeckers harren, die jetzt als texts „relating to public affairs" oder unter irgend einem anderen Pseudonym figurieren.

Dasselbe Los hätten sicherlich auch die im folgenden zu besprechenden sog. „Grenzsteine" erfahren, die sich inhaltlich eng mit den Privilegienbriefen etc. berühren, wenn sie nicht schon durch ihr Äußeres, den bildlichen Schmuck, von Anfang an die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hätten.

§ 58. „Grenzsteine": Freibriefe, Belehnungsurkunden.

Die Beschreibung der bildlichen Darstellungen aller Grenzsteine, die bis 1901 bekannt waren, gibt ausführlich mit steter Bezugnahme auf die in den Texten genannten Götter, Hommel, Aufsätze und Abhh., S. 236ff., 434ff. Dort auch einige Abbildungen; solche auch bei Jeremias, ATAO[2] Abb. 2—5. Die Texte sind zum großen Teil von Peiser, KB III, bearbeitet. Vgl. noch Belser, BA II, 110ff. mit autographierten Texten, desgl. Meißner, ib. S. 565ff. (assyrische Freibriefe, vgl. KB IV, S. 142ff.). Nähere Literaturangaben bei Hommel, l. c. Die neuesten Grenzsteine sind veröffentlicht von Pater Scheil, Mém. VI (Textes Elam. sem. III), S. 31ff., die dazu gehörigen Bilder von de Morgan, Mém. VII, S. 137ff. Über die bildlichen Darstellungen vgl. auch Frank und Zimmern, Bilder und Symbole bab.-assyr. Götter (Leipziger Sem. Studien II, 2).

Die Inschriften der Grenzsteine (Kudurru) nehmen literargeschichtlich eine Stellung zwischen historischen und juristischen Texten ein. Ihre Zweckbestimmung ist streng genommen eine rein juristische, die Sicherstellung des Eigentums; ihre Formulierung aber bedient sich in ausgedehntem Maße des bei den feierlichen Königsinschriften üblichen Apparats. Namentlich die Einleitungen der babylonischen Grenzsteine sind mit ihren Angaben über politische Ereignisse historische Quellen von größter Wichtigkeit, und auch die ausführlichen Verwünschungen am Schlusse sind in dieser Ausdehnung nur noch in den offiziellen Königsinschriften gebräuchlich.

Unter den Grenzsteinen kann man unterscheiden zwischen Freibriefen, die Städten und ganzen Bezirken, Tempeln wie auch einzelnen Besitzungen gewisse Privilegien zusprechen, und Be-

urkundungen der Eigentumsanerkennung für bestimmte Personen, meist den Abschluß langjähriger Prozesse darstellend.

In der äußeren Form zeigen die babylonischen und die assyrischen Denkmäler dieser Gattung auffallende Unterschiede. Nur bei den babylonischen kann man eigentlich von „Grenzsteinen" sprechen — wenn nicht die Fassungen, die von den assyrischen auf uns gekommen sind, lediglich Konzepte oder Kopien sind, die im königlichen Archiv zurückbehalten worden sind, während die Ausfertigungen selbst ebenso wie die babylonischen gestaltet waren, was immerhin wahrscheinlich ist.

Jedenfalls sind die babylonischen Kudurru-Inschriften durchaus auf Stein eingemeißelt, haben oft Phallusform und sind mit bildlichen Darstellungen geschmückt. Ihre Bestimmung war, wenigstens der Absicht nach, als Markungssteine auf dem Grundstück eingelassen zu werden; in der Regel aber werden sie — oder vielleicht Duplikate in kleinerem Maßstabe? — im Hause des Besitzers aufbewahrt worden sein. Die bildlichen Darstellungen enthalten zweifellos in der Hauptsache die Embleme des Tierkreises in überaus zahlreichen Varianten; kaum zwei Grenzsteine tragen vollständig gleiche Darstellungen. Eine Übereinstimmung dieser Göttersymbole, als welche die Tierkreiszeichen aufzufassen sind, mit den im Texte (in den Verwünschungen am Schluß) aufgeführten Göttern ist, wie es scheint, lediglich auf dem Kudurru des Nazimaruttasch (vgl. Zimmern bei Frank, l. c.) vorhanden. Bei allen anderen Texten, auch da, wo bei der Aufzählung der Götter ausdrücklich auf die bildlichen Darstellungen angespielt wird, läßt sich eine Übereinstimmung nicht feststellen. Die Zahl der im Text aufgeführten Götter ist sehr verschieden; manchmal sind es zwölf, manchmal läßt sich die Zwölfzahl durch Zusammenfassung mehrerer Götternamen herstellen, manchmal sind es sicher mehr, manchmal weniger. Die bisher bekannten assyrischen Urkunden haben keine bildlichen Darstellungen — nur das königliche Siegel nach der Überschrift — und sind alle aus Ton. Doch ist es, wie gesagt, wahrscheinlich, daß wir nicht die Originalausfertigungen, sondern nur Konzepte zu solchen haben und jene äußerlich den babylonischen entsprechen.

Die Verschiedenheit zwischen den babylonischen und den assyrischen Urkunden besteht aber auch in dem Inhalt. Die babylonischen Urkunden geben mit großer Ausführlichkeit die Vorgeschichte des Falles, die Gründe der Immunität, der Kon-

zessionierung; sie lieben ausführliche Einleitungen mit historischen Notizen in maiorem gloriam regis auszuschmücken; sie geben aufs genaueste die Grenzen des Grundstücks an. In den assyrischen wird die Einleitung auf die Anführung der Titel und einige allgemeine Epitheta beschränkt. Die Gründe für die Verleihung der Immunität werden nur in ganz allgemeinen Ausdrücken, Grenzbestimmungen für die Grundstücke überhaupt nicht gegeben. Die große Zahl der aus verschiedenen Zeiten (seit dem Ausgang der Kassiten-Dynastie bis in die neubabylonische Zeit) stammenden babylonischen Urkunden läßt erkennen, daß sie für jeden Fall besonders ausgearbeitet wurden. Das intime Eingehen auf die speziellen Verhältnisse, das hier die Regel war, brachte das mit sich. In Assyrien scheinen sicherlich für bestimmte Zeiten feste Formulare bestanden zu haben, die lediglich durch Einsetzung der betreffenden Namen dem jeweiligen Fall angepaßt zu werden brauchten. Da wir aus assyrischer Zeit nur vier Urkunden dieser Art haben, ist Sicheres darüber nicht auszumachen. Die älteste, von Adadnirari III. (812—783) stammende, ist zudem nur zum kleinsten Teil erhalten, läßt aber doch ähnliche Anordnung erkennen; die drei übrigen stammen alle von Assurbanipal und sind bis auf die Namen völlig gleich lautend. Die Anordnung bei den assyrischen Urkunden ist folgende: 1) Name, Titel des Königs, seines Vaters und Großvaters (auf drei Zeilen); 2) Siegel; 3) Text: a) ausführliche Titulatur des Königs, b) Einführung der Person des zu Belehnenden, c) Motivierung der Belehnung, d) Belehnung und Immunitätserklärung, e) Schutz der Totenruhe des Belehnten, f) Schutz der Belehnungsurkunde, g) Datierung.

Die in den babylonischen Grenzsteinurkunden außerordentlich ausführlichen Verwünschungen am Schlusse geben diesen Denkmälern den Charakter von Talismanen für den in ihnen beschriebenen Besitz. Die assyrischen Urkunden beschränken sich darauf, dem „späteren Fürsten", der die Tafel nicht vertilgen wird, Erhörung seiner Gebete durch die Götter in Aussicht zu stellen.

§ 59. Zensuslisten von Harran.

Text und Bearbeitung bei Johns, An Assyrian Doomsday Book or Liber Censualis (Assyriol. Bibl. XVII). Die Texte stammen aus dem Archiv zu Ninive.

Sie enthalten Listen über die Einwohnerschaft nach Hausgenossenschaften in Rücksicht auf Steuer- und Aushebungszwecke. Die Reihenfolge der Einträge ist: Pater familias — auch Frauen werden bei Todesfall des Mannes als Haushaltungsvorstände genannt — Name seines Vaters, sein Beruf, seine Frau, oder wenn diese nicht mehr lebt, die Person, die den Haushalt führt; die Söhne, wenn sie erwachsen sind, ihr Beruf, wenn sie verheiratet sind, ihr Familienstand; Besitztum an Wald, Bäumen, bei Weinbergen die Zahl der Stauden, Zahl der Häuser, die zum Hof gehören, sonstiger Landbesitz, Vermerk über die Eigentumsverhältnisse des Gutes; Name des Gutes und des zuständigen Verwaltungsbezirkes. Frauen werden nie mit Namen genannt, nur gezählt. Nach jeder engeren Familie steht die Summierung. Völlig unklar sind noch die häufig nach dem Namen der Söhne stehenden Beisätze Scha, Za, Ud, Ga, die irgendwelche für den Zensus wichtige Eigenschaften andeuten müssen. Der Haushaltungsvorstand hat einen derartigen Beisatz nie. Zum Teil haben diese Beischriften Zahlwerte, beziehen sich also vielleicht auf Dienstjahre im Heer oder ähnliches.

So lautet der Text Johns l. c. S. 29 A:

> Arnabâ, Sohn des Si'[1]-nadin-aplu, Gärtner. Seine Mutter. Summe: 2. — Pappû, Gärtner; Sagibu, sein Sohn, Za; Kuzabadi, sein Sohn, Scha, 2 Weiber, Summe: 5[2]. — 10000 Belit-Bäume, 2 Häuser, 10 Chomer Feld: ihr Eigentum. Das Ganze: Hanâ bei Sarugi.

Am Schluß der Listen folgten die Totalsummen.

Kap. 17: Rechts- und Verwaltungsurkunden.

§ 60. Allgemeines.

Mit den Urkunden des Rechtslebens gewinnen wir Zutritt zu dem geheimnisvollen Getriebe im Innern des Staatsorganis-

---

[1] Die in Mesopotamien gebräuchliche Form des Gottesnamens Sin (Mondgott).

[2] Summe der Familienmitglieder des Pappû, der offenbar ein selbständiger Sohn des Arnabâ, aber in der Hofmark verblieben ist. Zweifelhaft bleibt, wem die Weiber zugehören, ob es Gattinnen oder Sklavinnen sind. Für den Zensus kommt es nur auf die Feststellung an, wieviele weibliche Wesen im Haushalt vorhanden sind.

mus, wo das Volk in Handel und Wandel im kleinen den Kampf ums Dasein führt und in erfolgreichem Mühen um die Lebensbedingungen des Individuums dem Staate die materiellen Grundlagen schafft, die es ihm ermöglichen, seine Stellung in der Welt zu behaupten und immer von neuem sich zu erkämpfen. Babylonien ist allezeit ein Feudalstaat gewesen und geblieben. Die königliche Gewalt hat alle Äußerungen des Volkslebens in Beziehung zu sich zu setzen und zu erhalten verstanden. Als Hammurabi endgültig mit der Kleinstaaterei aufgeräumt und ein einheitliches Reich geschaffen hatte, ließ er alsbald eine ausgebildete Rechtsordnung, die für das ganze Reich gleiche Verbindlichkeit hatte, festlegen. Die Wirksamkeit dieses Reichsgesetzbuches war nur dann gesichert, wenn ihr eine bis ins einzelnste geregelte Behördenorganisation über das ganze Land hin Geltung verschaffen konnte. Der Rechtsgrundsatz, daß ein geschlossener Vertrag nur dann Gültigkeit hatte, wenn er schriftlich fixiert war, hat für uns die Möglichkeit geschaffen, die praktische Übung der Rechtsanschauung in zahllosen gleichzeitigen Urkunden von der ältesten bis in die späteste Zeit der babylonisch-assyrischen Geschichte zu verfolgen.

So sind unsere Quellen für die Kenntnis des Rechtslebens einmal die Gesetze selbst und dann die Beurkundungen der im praktischen Verkehr angefallenen Rechtsgeschäfte.

Das Gesetzbuch Hammurabis ist uns im Original erhalten. Wie lange es in seiner Totalität oder wenigstens dem Grundstock nach unverändert und nur ergänzt durch dem Wechsel der Rechtsanschauung und neu auftauchenden Bedürfnissen Rechnung tragende Nachträge in Wirkung gewesen ist, wissen wir nicht. Doch ist es bei dem intensiven Betrieb des gewerblichen und kaufmännischen Lebens in Babylonien ganz selbstverständlich, daß auch die Gesetzgebung im Fluß erhalten worden ist. Eine weitere Modifikation ist aber erst aus einer etwa 1400 Jahre nach Hammurabi liegenden Zeit bekannt (vgl. S. 256). Es scheint dies tatsächlich ein neues Gesetzbuch zu sein, da es trotz sachlicher Übereinstimmungen dem Kodex Hammurabi gegenüber eine, wie es scheint, selbständige Anordnung befolgt. Leider ist viel zu wenig von diesem Gesetz erhalten, um sein Verhältnis zum K. H.[1] festzustellen. Der letztere hat sicher bis in spätere Zeit zum mindesten in literarischem An-

[1] Dadurch wird im folgenden der Kodex Hammurabi bezeichnet.

sehen gestanden. Das beweisen die Abschriften, die aus Assurbanipals Bibliothek und aus neubabylonischer Zeit erhalten sind. Diese Abschriften (vgl. S. 256) gehen nicht unmittelbar auf die Originalschrift zurück, sondern haben eine Ausgabe in mehreren Tontafeln zur Vorlage. Es ist selbstverständlich, daß von Anfang an neben der Originalschrift, die ja ein für allemal im Sonnentempel zu Sippar nach dem Wunsche des Gesetzgebers aufgestellt bleiben sollte, Ausgaben auf Tontafeln im Lande, an den Gerichtssitzen, verbreitet waren. Da die Abschriften aber keineswegs so sklavisch den Wortlaut der Stele wiedergeben, wie es sonst bei derartigen Kopien zu literarischen Zwecken der Fall zu sein pflegte, so ist es nicht ausgeschlossen, daß die Vorlagen schon Abweichungen von der Originalschrift enthalten haben. Diese Abweichungen sind aber auch wiederum nicht derart, daß es notwendig wäre, bei den Vorlagen eine formale oder gar materielle Weiterbildung des Gesetzestextes anzunehmen.

Neben den Gesetzestexten sind die Kontrakte die Hauptquellen für die Kenntnis des geltenden Rechts und besonders wertvoll durch die sorgfältige Datierung, die über ihre Entstehungszeit genau unterrichtet.

Im Anschluß an diese Urkunden sind die Verwaltungsakten der Tempel — ähnliche, aber bis jetzt nicht sehr zahlreiche gibt es auch von den königlichen Vermögensverwaltungen — behandelt, deren Angaben das aus den Kontrakten zu gewinnende Bild des wirtschaftlichen Lebens aufs glücklichste ergänzen. Zahlreiche Kontrakte gehören überdies direkt dem Verwaltungsarchiv des Tempels an, sind in seiner Geschäftspraxis mit seinen Grundholden oder auch mit Privaten erwachsen. Ähnlich verhält es sich mit den Archiven der Privatbanken, von denen eines, das der Firma Muraschû-Söhne in Nippur, zum Teil erhalten ist.

I. Gesetzessammlungen.

§ 61. Die sogenannten „sumerischen Familiengesetze".

Text: 2 R 10; V. R. 24. 25; Delitzsch, AL[4] S. 115. Transkr. u. Übers. zuletzt Winckler, Die Gesetze Hammurabis S. 84ff., und im einzelnen richtiger Müller, Gesetze Hammurabis, S. 270ff.

Die Gesetze sind uns erhalten als ein Teil der siebenten Tafel der Serie ana ittischu, also als Übungsmaterial zur Erlernung der sumerischen Sprache für die babylonischen und assyrischen Priesterschulen bestimmt. Daß sie zweisprachig erhalten sind

ist zunächst kein Beweis für ihr besonders hohes Alter, denn es läßt sich nicht feststellen, ob die sumerische oder semitische Version das Original vorstellt. Da aber sicher anzunehmen ist daß vor Hammurabi Gesetze in sumerischer Sprache aufgezeichnet worden sind, und zudem innere Gründe (vgl. § 5!) dafür sprechen, so wird man annehmen dürfen, daß die Gesetze aus der Zeit vor Hammurabi stammen.

Ihren Namen tragen sie von ihrem Inhalt. Von den sieben Paragraphen behandeln sechs die Verhältnisse der Eltern zu ihren Adoptivkindern, der Eheleute untereinander, in § 7 ist die Verantwortlichkeit des Mieters für einen gemieteten Sklaven festgelegt.

Das Adoptivkind, das das Verhältnis zum Vater lösen will, wird zum Sklaven gemacht und verkauft; wenn es sich von der Mutter lossagt, wird es zwar nicht Sklave, aber es wird ihm das Stirnhaar geschnitten; es wird zur öffentlichen Schande in der Stadt herumgeführt und verliert das Hausrecht. Der Vater bzw. die Mutter, die ihren Sohn verstoßen, müssen „Haus und Hof" bzw. „Haus und Hausgerät" verlassen. Die Ehefrau, die ihren Mann verläßt, wird in den Fluß geworfen; den Ehemann trifft für das analoge Verhalten seiner Frau gegenüber lediglich eine geringfügige Geldbuße.

Das „Archaistische zeigt sich (nach Kohler-Peiser) teils in der größeren Härte, teils darin, daß durchaus noch nicht so viel unterschieden wird wie bei Hammurabi und die feinen Züge in der Rechtsbehandlung noch nicht hervortreten". Vgl. die §§ Hammurabi 168—169, 190—192; 127—143.

§ 62. Der Kodex Hammurabi.

Literatur: Text in der Editio princeps, Délégation en Perse, Mémoires, Tome IV, Textes Elamites-Semitiques, II. série, par V. Scheil, 1902; R. F. Harper, The code of Hammurabi, 1904. Transkr. u. Übers.: H. Winckler, Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Übersetzung. 1904, Für die rechtliche Bedeutung und Erklärung des Gesetzes ist vor allem zu vergleichen die Ausgabe von J. Kohler und F. E. Peiser, Hammurabis Gesetz Bd. 1: Übersetzung, juristische Wiedergabe, Erläuterung. 1904. D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung, sowie zu den zwölf Tafeln, bemüht sich namentlich um die Analyse des Gesetzbuches. Die versuchten Vergleichungen sind vielfachen Widersprüchen begegnet. Die Beziehungen zwischen Kodex Hammurabi und Thora Israels untersuchen außer ihm Johannes Jeremias, Moses und Hammurabi, 2. Aufl; 1903; Oettli, Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels;

Grimme, Das Gesetz Hammurabis und Moses. Die am bequemsten zugängliche Übersetzung hat H. Winckler in AO IV, 4 (Preis 60 Pf.) gegeben. Auf die überaus zahlreiche Literatur in Zeitschriften und Broschüren, die bald nach dem Bekanntwerden des Gesetzes den Büchermarkt überschwemmt hat, kann hier nicht eingegangen werden.

Die Inschrift ist auf einem Dioritblock in Phallusform eingegraben, dessen Höhe 2,25 m, dessen Umfang oben 1,65 m, unten 1,90 m mißt. Der Block enthält oben eine Darstellung in den Maßen: 0,65 : 0,60 m, die Hammurabi in betender Stellung von dem sitzenden Sonnengott die Gesetze empfangend zeigt. Es ist aber auch möglich, daß der Sonnengott Hammurabi selbst ist, der sich in der Inschrift direkt als „Sonnengott von Babel" bezeichnet. Der vor ihm Stehende ist dann als Beamter anzusehen. Von dem Kodex waren mehrere Exemplare, wohl in den wichtigsten Städten vorhanden. Nach Susa allein sind zwei verschleppt worden. Das Hauptexemplar war nach einer Angabe im Text zur Aufstellung im Sonnentempel zu Sippar bestimmt gewesen. Die Schriftreihen laufen von oben nach unten wie bei den Statuen von Telloh. Die Zeichen haben also die ursprüngliche aufrechte Stellung.

Hammurabis Gesetzeskodex ist in drei Stücken im Dezember 1901 und im Januar 1902 bei den französischen Ausgrabungen in Susa gefunden worden. Dorthin war er, wie soviele babylonische Denkmäler, wohl um 1100 v. Chr. verschleppt worden. Schon vor seiner Wiederauffindung wußte man, daß Babylonien auch in alter Zeit ein Rechtsstaat von bemerkenswerter Durchbildung und Organisation gewesen ist. Gleichwohl hat die Auffindung dieser Kodifikation eines bürgerlichen Rechts in größtem Stil das Staunen der gebildeten Welt hervorgerufen wie kein anderer Fund der an Sensationen so reichen Ausgrabungen, und mit Recht, denn durch den Kodex Hammurabi haben alle Einzelzüge, die bis dahin aus dem babylonischen Rechtsleben bekannt geworden waren, erst den historischen Hintergrund erhalten: erst durch ihn war es möglich, das System der babylonischen Rechtsanschauung zu erkennen und namentlich die vergleichende Rechtsgeschichte hat in ihm ein Orientierungsmittel ohnegleichen gewonnen.

Von größter Bedeutung ist aber auch die Aufklärung, die der K. H. für die politische Geschichte Altbabyloniens gewährt hat. Auch hier haben zahlreiche vereinzelte Nachrichten und Dokumente denjenigen, die mit der Beurteilung orientalischer Denkmäler auch Kenntnis orientalischen Wesens verbanden, in allgemeinen Zügen ein richtiges Bild vermittelt. An Stelle der Konstruktion setzt nun der K. H. ein abgeschlossenes authentisches Bild des wahren Sachverhalts. Die Einleitung des Gesetzes

bietet eine Fülle von Einzelangaben von höchster Wichtigkeit; von weiter tragender Bedeutung ist aber die Tatsache, daß der Babylonierkönig, von dem man wußte, daß er die getrennten und sich befehdenden Organisationen im Süden und Norden Babyloniens dauernd geeinigt hat, dem neugeschaffenen Reich, das er mit einem Netz von trefflich funktionierenden Verwaltungsbezirken überspannt hat, auch ein einheitliches bürgerliches Gesetzbuch als stärkstes Bindeglied verliehen hat.

Das Gesetz Hammurabis ist selbstverständlich keine Neuschöpfung in dem Sinn, als ob Satz für Satz erst von Hammurabi und seinen Ratgebern erdacht worden wäre; es ist zweifellos eine systematisierende Zusammenfassung und Ergänzung der damals schon durch ihr Alter ehrwürdigen Volksgesetze. Eine Probe aus diesen Volksgesetzen haben wir in den oben besprochenen sumerischen Familiengesetzen. Ihr Verhältnis zum Hammurabigesetz ist charakteristisch für die reformatorische Tätigkeit Hammurabis auf gesetzgeberischem Gebiet in der Richtung auf eine Milderung der Strafbestimmungen, auf eine Erweiterung des Rechtsschutzes für die Schwächeren; in technischer Hinsicht zeigt der K. H. eine viel kompliziertere Differenzierung der Fälle. Was aber den K. H. über alle früheren und späteren Rechtsbücher des Orients und teilweise auch des Abendlandes emporhebt, ist die Loslösung des Gesetzes von der theokratischen Grundlage, die Ausscheidung aller religiösen und moralisierenden Momente, die Entwicklung der Rechtssatzungen aus den Lebensbedingungen des Individuums und des Volksganzen.

Das Gesetz Hammurabis bricht endgültig mit der rechtlichen Gewalt des Familien- und Stammesverbandes; es proklamiert auch für das Rechtsleben die ausschließliche Zuständigkeit der königlichen Gewalt; an die Stelle der Blutrache ist der Strafvollzug durch das allgemeine königliche Gericht getreten. Materiell steht freilich das Strafrecht noch im Banne der alten Vergeltungslehre. Das weit über die Grenzen des Stammvolkes hinausgewachsene Reich mußte notwendigerweise auch den rechtlichen Unterschied zwischen Volksgenossen und Fremdling beseitigen. In dem Reich Hammurabis gab es keine nationalen Privilegien vor dem Richterstuhl. Am interessantesten ist die Ausbildung des Familienrechts durch Hammurabi, das durchaus semitischen Typus aufweist. Die Überlegenheit des Mannes ist in weitestgehendem Maße festgestellt. Die Frau wird erkauft, kann jederzeit, allerdings unter gewissen, der Frivo-

lität unbequemen Rechtsverbindlichkeiten für den Mann, verstoßen werden. Doch genießt auch die Frau den Schutz des Rechts: bei ehelichen Versäumnissen auf seiten des Mannes kann die Frau wieder in den Verband ihrer Familie zurücktreten. Die monogamische ist die regelmäßige Form der Ehe, die natürlich die Beiwohnung der Sklavin in keiner Weise ausschließt. Wie in allen orientalischen Rechtssatzungen, so ist auch im K. H. das Recht der adoptierten Kinder aufs eingehendste geregelt. Die vom Standpunkt der Rechtsgeschichte aus bemerkenswerteste Ausbildung hat das Vermögensrecht bei Hammurabi erfahren. Für alles Nähere sei auf die glänzende „Darstellung des Hammurabirechts" bei Kohler und Peiser S. 106 ff. verwiesen.

Der Inhalt des Gesetzes ist in der Hauptsache folgender:

Die ausführliche Einleitung berichtet über die göttliche Sendung des Gesetzgebers:

Nachdem Marduk die Weltherrschaft angetreten, haben die Götter den Hammurabi berufen, „daß er das Recht im Lande zur Geltung bringe, Schlechte und Böse vernichte, damit der Starke dem Schwachen nicht schade." Dann folgen in endloser Reihe Hammurabis Ruhmestaten, seine Kämpfe, seine Bauten, seine organisatorischen Maßnahmen.

Das nun folgende Gesetzbuch enthält etwa 280 Paragraphen. Nach § 65 fehlen etwa 35 Paragraphen, die von dem Elamiterkönig, der sie als Beute gewonnen, weggekratzt worden waren, um Platz für seine Siegesinschrift zu schaffen. Die Lücken können aber zum Teil durch Bruchstücke aus Assurbanipals Bibliothek ausgefüllt werden.

Das Gesetzbuch ist nach Kohler in folgende Hauptteile gegliedert: 1) Prozeßrecht § 1—5; 2) Schutz des Eigentums § 6—25; 3) Amtslehen und Amtspflicht § 26—41; 4) Feldbau und Viehzucht § 42 bis ca. 88; 5) Handel und Schuldwesen § 100—126; 6) Ehe, Recht der Frau, Recht des ehelichen und unehelichen Kindes § 127—177; 7) Tempelfrauen und Nebenfrauen § 178—184; 8) Annahme an Kindesstatt § 185—193; 9) Strafrecht § 194—233; 10) Schiffahrt § 234—240; 11) Miet- und Dienstverhältnisse § 241—277; 12) Knechtschaft § 278—282.

Den Beschluß bildet ein langer Epilog, in dem Hammurabi zunächst wiederholt ausführt, wie er für sein Land allzeit besorgt ist, daß Recht und Gerechtigkeit in ihm wohne. Er wendet sich

dann an das Volk, daß sich aus seinem Gesetz Recht schaffe, wer immer sich unterdrückt fühle. Die Könige, die nach ihm im Lande herrschen, sollen an diesem Gesetz nicht rütteln, sondern von ihm sich führen und leiten lassen, daß sie wie er gut regieren, in Gerechtigkeit richten und Entscheidungen abgeben, Schlechte und Böse ausrotten, die Wohlfahrt ihrer Untertanen fördern. Wer darnach handelt, den soll Samas segnen. Wer aber dem zuwider handelt und das Gesetz austilgt, den sollen, ob er ein König, ein Herr, ein Statthalter oder sonst jemand sei, die gräßlichsten Flüche treffen; alle Götter sollen zusammenwirken, ihn zu verderben.

Formell ist das Gesetzbuch im allgemeinen „klar gegliedert, wenn auch nicht nach den Grundsätzen des wissenschaftlichen Systems, wohl aber nach den Bedürfnissen des Mannes aus dem Volke, der sich aus dem Gesetz belehren will[1].“ „Der Kodex ist kein System der Rechtsverhältnisse, sondern vorwiegend der Lebensverhältnisse; ein wirtschaftliches System, welches unter den Gesichtspunkten der Hemmung und Förderung die großen Erscheinungen des Lebens behandelt. Demgemäß sind die zivil- und strafrechtlichen Sätze nicht scharf geschieden; an einigen bedeutenden Stellen, wie im Depositenrecht, greifen sie ineinander[2].“

Die Formulierung der einzelnen Bestimmungen ist durchsichtig. Die Rechtsentscheidung wird an einen durch „wenn“ eingeleiteten „Fall“ geknüpft, z. B.:

§ 141. Wenn die Ehefrau eines Mannes, die im Hause des Mannes wohnt, ihren Sinn darauf richtet, sich umherzutreiben und ihr Haus vergeudet, ihren Ehemann vernachlässigt: wenn ihr Ehemann ihre Entlassung ausspricht, so kann er sie ihres Weges entlassen; als Entlassungsgabe soll ihr nichts gegeben werden. Wenn ihr Ehemann ihre Entlassung nicht ausspricht, so darf er ein anderes Weib nehmen, und es soll jene als Magd im Hause ihres Gatten sein.

§ 142. Wenn ein Weib mit ihrem Gatten streitet und spricht: „Du sollst mich nicht berühren“, so sollen ihre Beweise für ihre Benachteiligung geprüft werden: wenn sie recht hat, ein Fehler (auf ihrer Seite) nicht besteht, anderseits aber ihr Gatte sich herumtreibt, sie sehr vernachlässigt, dann hat dieses Weib keine Schuld. Sie soll ihre Mitgift nehmen und in das Haus ihres Vaters gehen.

---

[1] Kohler-Peiser, S. 138.

[2] J. Jeremias, Moses u. Hammurabi[2] S. 6.

§ 63. Bruchstücke von Gesetzestafeln.

1. Von späteren Abschriften des Hammurabigesetzes sind einige Fragmente in Assurbanipals Bibliothek erhalten und jetzt zum Teil im Berliner, zum Teil im Britischen Museum verwahrt (veröffentlicht von Meißner in BA III, 493ff., CT XIII, pl. 46/47). Sie ergänzen wenigstens teilweise die Lücke, die im Kodex nach § 65 klafft. Sie weisen, soweit sie mit dem Kodex parallel laufen, im einzelnen Abweichungen auf, die sicher schon die Vorlage enthielt. Wie es scheint, sind sie im Zusammenhang einer Serie „Dinâni (= Bild?) Hammurabi" überliefert. Eine der Berliner Tafeln hat jedoch mitten im Text den Vermerk „Tafel 7 (des Werkes) „Als der hohe Gott", der genau den Eingangsworten des K. H. entspricht. Beide Seriennamen sind offenbar lediglich redaktionelle Varianten der Bezeichnung desselben Archetypus, des K. H. Vgl. Winckler, Gesetze Hammurabis, XIIIff., 73f.

2. Das Bruchstück einer Sammlung von Gesetzesbestimmungen aus späterer babylonischer Zeit[1], Br. Mus. 82—7—14, 988.

Text bei Pinches, PSBA VIII, 273; Peiser, Sitzgsber. Berl. Akad. 1889, S. 823. Transkr. u. Übers., Winckler, Gesetze Hammurabis S. 86ff., vgl. ib. pl. XXIf.

Die ersten beiden der sechs Kolumnen dieser Tafel sind nur fragmentarisch erhalten. Sie behandeln in noch unklarem Zusammenhang das Eigentumsrecht an Grundstücken und Sklaven. Kol. 3—5 behandeln das Eherecht; von der sechsten Kolumne sind nur einige Zeichen der Tafelunterschrift erhalten. Es bleibt ungewiß, ob es sich hier um Kodifikation eines geltenden Rechts handelt, oder ob die Tafel ein zu Lehr- oder praktischen Zwecken gefertigter Auszug ist.

II. Sonstige Texte privatrechtlichen Inhalts.

Textausgaben: CT II, IV, VI, VIII, wo zusammen über 300 altbabylonische, aus Sippar stammende Tafeln publiziert sind. Straßmaier, Verhandlungen des Berliner (V.) Orientalistenkongresses, Sem. Section S. 315ff. publiziert 109 altbabylonische Tafeln aus Tel-Sifr. Meissner, Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht (AB XI) 111 Tafeln, Friedrich, BA V, 4, 413ff., Altbabylonische Urkunden aus Sippar, 70 Tafeln. Aus der Kassitenzeit: Peiser, Urkunden aus der dritten babylonischen Dynastie, ca. 50 Tafeln, und Clay, The Bab. Exped. of the Univ. of Pennsylvania vol. XIV und XV ca. 380 Tafeln. Johns, Assyrian Deeds and Documents, veröffentlicht 1141 Tafeln aus dem Archiv

[1] [Nabû]-kîn(?)-apli? ca. 970; vgl. Winckler, l. c.

zu Ninive. Strassmaier, Bab. Texte, gibt über 3000 Texte aus der Zeit von Nabunaid (555) bis Darius (485). Hilprecht und Clay, The Bab. Exped. of the Univ. of Pennsylvania, vol. IX und X enthält Urkunden aus dem Geschäftsarchiv des Hauses Muraschû-Söhne in Nippur aus persischer Zeit.

Bearbeitungen: Meißner, Friedrich, Peiser, Clay, Johns, Hilprecht-Clay ll. cc. Peiser, KB IV gibt eine große Auswahl aus Texten von der ältesten Zeit (ca. 2400) bis herab zur Arsacidenzeit. Neben diesen Standwerken sind zu nennen Demuth, Ziemer, Kotalla, je 50 Rechts- und Verwaltungsurkunden aus der Zeit des Cyrus, Kambyses, Artaxerxes I. in BA III, 393—444, 445—492, IV, 551—74. — Desgl. aus der Zeit von Nebukadnezar bis Darius, soweit sie auf die Stellung der Frau Bezug haben: Marx in BA IV, 1—77. — Peiser, Keilinschriftliche Aktenstücke (1889); Ders., Babylonische Verträge des Berliner Museums (1890); Kohler-Peiser, Aus dem babylonischen Rechtsleben I—IV; Daiches, Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der Hammurabidynastie (1903).

Als Ergänzung der im folgenden zu gebenden Textproben wolle man die reichhaltige, systematisch geordnete Beispielsammlung von Meißner, Skizzen aus dem altbabylonischen Recht, AO VII, 1, heranziehen.

§ 64. Die privatrechtlichen Urkunden, die aus mehr als 2000 Jahren in ungeheurer Menge auf uns gekommen sind, bieten ein für die Kultur- und Rechtsgeschichte kaum zu erschöpfendes Anschauungsmaterial. Kaum eine Sphäre des Rechtslebens, des Handels- und Verkehrswesens bleibt in ihnen unberührt. Die festen Normen des babylonischen Rechtslebens setzten schon für die altbabylonische Zeit die schriftliche Abfassung aller Vertragsschlüsse als Regel fest, und das ist bis in die späteste Zeit so geblieben. Eine Ausnahme scheinen nur die Verkaufsabschlüsse über bewegliche Sachen gebildet zu haben, wenigstens sind nur wenige solche Verträge erhalten. Dagegen war es beim Verkauf von Sklaven — auch diese gelten als bewegliche Sache — offenbar die Regel, stets einen schriftlichen Vertrag aufzusetzen. Weitaus überwiegend sind die Verträge über den Verkauf von Häusern und Grundstücken. Neben Verkaufsurkunden treten solche über alle anderen Rechtsgeschäfte, wie Tausch, Miete — von Immobilien, Mobilien (z. B. Wagen) und von Sklaven — Darlehen, Depositum, Schenkung, Haftung, Verpfändung, Afterverpfändung in großer Zahl auf. Wie dem Familienrecht schon in den „sumerischen Familiengesetzen“ und im Kodex Hammurabis eine besondere Fürsorge gewidmet ist, so hat es auch im praktischen Rechtsleben besonders oft Veranlassung zu Vertragsschlüssen und zu richterlichen Entscheidungen gegeben. Heirats-

verträge, Auseinandersetzungen mit entlassenen Weibern, ihren Kindern, den Kindern der Kebse, Adoptionsurkunden sind sehr zahlreich, Erbschaftsurkunden aber bis jetzt sehr selten.

Es ist hier nicht der Ort, auch nur annähernd die Mannigfaltigkeit der in den Urkunden zutage tretenden Rechtshändel zu skizzieren. Es sei hierfür namentlich auf die leicht zugänglichen, auch weiteren Kreisen entgegenkommenden Darstellungen von Meißner, AO VII. 1 und Kohler-Peiser, „Aus dem babylonischen Rechtsleben", verwiesen.

Was die Form der Rechtsurkunden anlangt, so ist zu bemerken: In der Regel beginnt die Urkunde mit der Darstellung des Vertragsinhaltes oder der Rechtsentscheidung; darnach werden die Zeugen aufgeführt.

Namentlich in altbabylonischer Zeit „mußten die Kontrahenten bei jeder wichtigen Verhandlung bei dem Namen des Hauptgottes der Stadt, des Hauptgottes der Kapitale, zuweilen bei dem Namen der Heimatstadt, immer aber beim regierenden Könige schwören, daß sie mit dem Inhalt der Urkunde einverstanden seien" (AO VII, 1, S. 5).

Den Abschluß der Urkunde bildete jedesmal das genaue Datum der Ausfertigung in altbabylonischen Texten nach dem offiziell ausgegebenen Jahresdatum (vgl. S. 238), in neubabylonischen nach Königsjahren, in assyrischen nach den Eponymenjahren und nur gegen Ende des Reichs in babylonischer Weise. Üblich war es auch, daß die Zeugen ihr Siegel oder wenigstens ihre Nägelmarke zur Beurkundung beidrückten.

Textproben:

1. Prozeßurkunde aus altbabylonischer Zeit[1]:

Wegen 1 Sklavin Atkalschi, die Aiatia ihrer Tochter Chulaltu hinterlassen hatte (unter der Bedingung, daß) Chulaltu ihre Mutter Aiatia unterhalten solle, hat Sin-naçir, der (frühere) Ehemann der Aiatia, der sich vor 20 Jahren in der Stadt Buzu (?) von Aiatia getrennt hatte unter dem schriftlichen (Versprechen), nicht gegen irgend etwas, was der Aiatia (gehört), prozessieren zu wollen, nun, nachdem Aiatia das Zeitliche gesegnet hat[2], doch gegen Chulaltu wegen der Atkalschi einen Prozeß angestrengt. Ischar(?)-li, der Präsident von Sippar und der Gerichtshof von Sippar hat ihnen die Entscheidung verkündet und ihm (dem Kläger) Unrecht gegeben.

---

[1] CT VI, 47b; Transkr. u. Übers.: MVAG 1905, 4 S. 42f.; vgl. auch AO VII, 1 S. 10.

[2] Wörtlich: Zu ihrem Geschick gekommen ist.

Der wird keinen Widerspruch erheben, noch werden sie prozessieren. Bei Samas, Marduk und Hammurabi (haben sie geschworen). Gericht des Ischar(?)-li (es folgen die Namen von 4 Zeugen und das Datum).

2. Adoptionsurkunde aus der Kassitenzeit[1]:

Die Ina-Uruk-rîschat, Tochter des . . . . . hatte keine Tochter, und daher adoptierte sie die Ethirtu, Tochter des Ninib-muschallim; 7 Goldsekel gab sie (für sie). Sei es, daß sie sie einem Manne geben will, sei es, daß sie sie zur Hierodulenschaft bestimmt, (jedenfalls) darf sie sie nicht zu ihrer Magd machen. Macht sie sie zu ihrer Magd, so darf sie (Ethirtu) in ihr Vaterhaus fortgehen. Solange Ina-Uruk-rîschat lebt, soll Ethirtu ihr Ehrfurcht erweisen. Stirbt Ina-Uruk-rîschat, dann soll Ethirtu ihr[2] Wasser spenden. Sagt Ina-Uruk-rîschat: „(Du bist) nicht meine Tochter", so geht sie des Geldes, das sie besitzt, verlustig (?). Sagt Ethirtu: „Du bist) nicht meine Mutter", so wird sie zur Magd gemacht. Man soll nicht wieder prozessieren. Bei Bel, Ninib, Nuzku und dem König Kurigalzu schwuren sie gemeinsam. Vor. . . . (es folgen die Namen von 5 Zeugen). 5. Schabath (?). 21. Jahr des Kurigalzu, Königs der Welt.

3) Zinsquittung aus Senacheribs Zeit (KB IV, 121):

4 Minen Gold, Zinssumme des Samas-Malik, welche zu erhalten ist von Sailu, hat Sailu dem Samas-Malik vollständig gegeben. Deckungsquittung (?) von einander (haben sie). Einer wird wider den andern nicht klagen. 7. Sivan, Eponymat des Mannu-kî-Adad. Vor (es folgen die Namen von 3 Zeugen).

4) Besitzübertragungsurkunde an eine Frau unter Vorbehalt der Nutznießung (Zeit Nebukadnezars II. von Babylonien) nach Marx, BA IV, 17:

Silim-Istar, Tochter des Kurigalzu, Sohns des Schamaschinu, hat im Wohlgefallen ihres Herzens ihre Habe in Stadt und Feld, soviel es ist, gesiegelt und ihrer Tochter Gulaqâischat übertragen (außer den 5 Minen Silber, 2 Sklaven und dem Hausgerät, die sie mit ihrer Tochter Gulaqâischat dem Beluschallim, Sohn des Zerea, Sohns des Nabâa, zur Mitgift gegeben hatte). Solange Silim-Istar lebt, wird sie den Unterhalt von ihrem Vermögen genießen, aber Silim-Istar hat kein Besitzrecht und wird es keinem andern übertragen; alles, was sie in Stadt und Feld gesiegelt und an Gulaqâischat gegeben hat, davon wird Gulaqâischat außer ihrem Manne Beluschallim keinem andern geben. Wenn Silim-Istar das Zeitliche segnet,

---

[1] Clay, Bab. Exped. XIV, 40; bearb. von Ungnad, OLZ, 1906, Nr. 10, Sp. 533ff., darnach obige Übers.

[2] D. h. ihrer abgeschiedenen Seele, ihrem Ekimmu, damit dieser Ruhe im Grabe habe; vgl. oben S. 148.

gehört ihr Vermögen der Gulaqâischat. Wer diese Abmachung ändern wird, dessen Verderben mögen Marduk und Zarpanit aussprechen. (Zeugen, Datierung.)

§ 65. Urkunden der Tempelverwaltung.

Texte: Aus der Zeit der Könige von Ur (ca. 2600—2400): CT I. III. V. VII. X passim; Reisner, Tempellisten aus Telloh; Thureau-Dangin, Recueil de Tablettes Chaldéennes, Radau, Early Bab. History, Appendix S. 321 ff. Aus der Hammurabizeit: in CT II. IV. VI. VIII vereinzelt; Friedrich, BA V, 4 (aus Sippar). Revue d'Assyriologie passim. Aus der Kassitenzeit: Clay, Bab. Exp. XIV u. XV passim. Aus neubabylonischer und persischer Zeit: Strassmaier, Babylonische Texte.

Bearbeitungen: Radau, l. c.; Thureau-Dangin, Revue d'Assyriologie, passim; Friedrich, Clay ll. cc.; Demuth, BA III, 393 ff.; Ziemer, ib. S. 445 ff. Vgl. auch die Einleitung zu P. Engelb. Huber, Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin. (Assyr. Bibl. XXI.)

Man hat sich den wirtschaftlichen Betrieb der großen Tempelverwaltung in Babylonien und Assyrien ganz ähnlich dem großer Klöster in der Feudalzeit zu denken. Die Tempel sind Großgrundbesitzer, lassen von Hörigen ihre Felder bebauen, ihre Herden versehen und sammeln aus den Abgaben ihrer Grundholden und den Erträgnissen des unmittelbar verwalteten Besitzes große Reichtümer; sie scheinen auch gewisse Privilegien zur Auflage direkter und indirekter Steuern gehabt zu haben. Sie besaßen Häuser, die sie vermieteten. Ihre wirtschaftliche Betätigung hat sie zu den kapitalistischen Zentren des ganzen Landes gemacht. Die Verwaltungsakten der Tempel lassen sich am besten vergleichen mit den wirtschaftlichen Bestandteilen der alten Klosterarchive, den Geschäftsurkunden, Güterbeschrieben, Salbüchern, Zinsregistern, Bestandregistern usw.

Die Zahl dieser Tempelurkunden ist ganz außerordentlich groß. Die Mehrzahl der Urkunden stammt aus der Zeit der Könige von Ur; aus der Hammurabizeit sind wenige, zahlreiche aber wieder aus der neubabylonischen Periode erhalten. Während die sumerischen Texte der Könige von Ur alle aus Telloh stammen, gehören die babylonischen von Hammurabi bis auf Kambyses zumeist dem Archiv des Sonnentempels in Sippar an; in jüngster Zeit sind aus der Kassitenzeit zahlreiche Urkunden des Tempelarchives zu Nippur veröffentlicht worden.

Was den Inhalt anlangt, so handelt es sich hier in erster Linie um Buchungen von Tempeleinnahmen und -Ausgaben.

Unter den Einnahmen sind vor allem die Erzeugnisse der Landwirtschaft, die Zehnten der Feld- und Gartenfrüchte, der Viehherden und ihrer Erzeugnisse wie Wolle und Tierhäute. Unter den Ausgaben figurieren vor allem die Gehaltsauszahlungen in Geld oder in Naturalien; daneben kommen natürlich auch freiwillige Leistungen und Zuwendungen aller Art dem Tempel zugute. Arbeitsleistungen gegenüber dem Tempel scheinen überhaupt nicht honoriert worden zu sein. Eine Urkunde (Kambyses Nr. 415) wenigstens berichtet, daß ein Schreiner, der drei alte Maße und 15 alte Schemel auszubessern hatte, einen Schemel und außerdem noch Holz zu einer Türe dem Tempel geschenkt hat. Unter den Urkunden aus der Zeit der Könige von Ur sind die Aufzeichnungen über den Stand der Viehherden besonders zahlreich.

Die Urkunden gönnen uns einen tiefen Einblick in die Realien des Wirtschaftslebens, in die täglichen Lebensbedürfnisse des platten Landes, zeigen, was der Boden an Erträgnissen liefert, was das Gewerbe an Gebrauchsgegenständen hervorbringt. Dadurch sind diese an sich so trockenen Listen eine kaum zu erschöpfende Fundgrube für die Kultur- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums, gerade wie es die Klosterliteralien für die jüngere Vergangenheit sind. Durch die große Zahl der vorkommenden Personennamen, der Lieferanten, Beamten, Bestandleute usw. sind sie ebenso wie die Kontrakte auch eine ergiebige Quelle für die Personennamenforschung.

Die Urkunden geben meist zuerst die Aufzählung der Gegenstände in wiederholten Summierungen nach besonderen Gesichtspunkten, zum Schluß das Datum in der jeweils üblichen Form. Bemerkenswert ist, daß auch die Urkunden der Zeit der Könige von Ur ebenso wie die der Hammurabizeit nach Ereignissen der Königsjahre datiert sind.

1) Verzeichnis von Pelzvorräten aus der Zeit Bur-sins von Ur (Radau, l. c. S. 395):

2 Pelze für ein Gewand erster (wörtlich „königlicher") Qualität für 30 Mana, 7 Pelze für ein Gewand zweiter Qualität für 30 Mana, 11 Pelze für ein Gewand dritter Qualität für 1 Talent, 32 Pelze für ein Gewand vierter Qualität für 1 Talent, 1 Pelz von gewöhnlicher Wolle für 1 Talent, 1 Pelz von gewöhnlicher Wolle, schwarz, für 1 Talent. Summa 54 Pelze. Am zweiten Tag. In Borsippa. Jahr, da Bur-Sin Urbillum zerstörte.

2) Herdenbestand des Hirten in Guabba (Radau S. 357) aus demselben Jahre:

169 Mutterschafe, 181 geschlechtsreife Schafe, 43 weibliche, 60 männliche Lämmer, 2 entwöhnte Zicklein waren vorhanden. 10 Mutterschafe, 8 geschlechtsreife Schafe, 1 Lamm hat Ab, der Oberaufseher, 2 männliche Lämmer hat Ur-Gula, der Oberaufseher, weggenommen[1]. 73 Mutterschafe, 11 geschlechtsreife Schafe, 3 Lämmer sind geraubt (?) worden. Summe: 455 vorhanden, 21 weggenommen, 87 geraubt (?).

Ein Verzeichnis eingelieferter Opfergaben aus der Zeit des Cyrus (BA III, 434 f.):

Mastschafe, welche die Hirten des Nabuzerukin, Sohnes des Zerutu, an den Sonnentempel eingeliefert haben. 15. Schalt-Elul des zweiten Jahres des Cyrus, Königs von Babel, Königs der Länder.

19, 14, 25, 9, 9, 5 Mutterschafe (bei jedem Posten der Name der Spender), in Summa 81 Schafe wurden zum Opfer dem Nabunasir, Sohn des Mardukmukallim, übergeben.

2 Lämmchen hat Nabuzerukin, Sohn des Zerutu, gegeben; die Lämmchen verbleiben im Stall bei Zerutu.

Eine Aufzeichnung über Gehalts- und Lohnauszahlungen an Tempelbeamte und Tempeldiener aus der Zeit des Kambyses (BA III, 485):

67 geeichte Maß makkasu, ... asnê, den Rest des Gehalts für den Monat Ab haben Takisch-Gula und die Tempeldiener erhalten.

60 geeichte Maß als Gehalt für den Elul sind Takisch-Gula und den Tempeldienern gegeben worden.

Die früheren sind getilgt.

(P. S.) 1 Maß ist als Lohn des Gula-Tempels dem Ache-iddin-Marduk gegeben worden.

Aus den neubabylonischen Urkunden hat Zehnpfund BA I, 492 ff. „Weberrechnungen“ zusammengestellt, genauer Notizen des Vorratshausverwalters über die Ausfolgung von Wolle und Stoffen zur Herstellung von Gewändern, jedenfalls zum kultischen Bedarf oder auch für die Angestellten, und andererseits Belege über abgelieferte fertige Waren. Dort findet sich auch eine kurze Übersicht über andere Texte verwandten Inhalts.

[1] Zu Opferzwecken?

Kap. 18: Briefe.

Textausgaben: Für die Hammurabizeit: King, L. W., The Letters and Inscriptions of Hammurabi. Für die Tel-el-Amarnazeit: Berliner und Cairener Texte: Abel-Winckler, Mitteilungen aus den oriental. Sammlungen der kgl. Museen zu Berlin 1—3 (1889—1890). Londoner Texte: Bezold, The Tell el-Amarna Tablets in the Br. M. (1892) (mit Photographien). Oxforder Texte: Sayce bei Fl. Petrie „Tell el Amarna" (1894), pl. XXXI—XXXIII (vgl. S. 34—37).

Die Haupttextpublikation für die neuassyrische Zeit ist Harper, R. F., Assyrian and Babylonian Letters, 8 Bde. Einzelne Briefe dieser Zeit: Smith, S. A., Assyrian Letters und Keilschrifttexte Assurbanipals II, III; Winckler, Sammlung von Keilschrifttexten II. Die astronomischen Berichterstattungen (zumeist ebenso wie die Harperbriefe aus dem Archiv der Sargoniden zu Ninive stammend) hat Thompson in Luzacs Semitic Text and Translation series VI veröffentlicht.

Während der Drucklegung dieses Buches sind 245 neubabylonische Briefe des Brit. Museums aus der Zeit von ca. 600—450, wie es scheint meist aus Sippar stammend, veröffentlicht worden (CT XXII).

Bearbeitungen: Für die Hammurabizeit: Meissner, BA II, 557—564; King, l. c.; Nagel-Delitzsch, Briefe an Sinidinam, BA IV, 434—483—500, Montgomery, Mary W., Briefe aus der Zeit des babylonischen Königs Hammurabi, Berl. Diss. 1901.

Bearbeitung der gesamten Amarna-Texte von Winckler, in KB V. Verbesserungen auf Grund neuer Kollationen in BA IV, 101—154, 279—337, 410—417 von Knudtzon, von dem auch eine vollständige Neubearbeitung (VAB Band II und III) in Aussicht steht. Zur Geschichte der TA-Zeit vgl. KAT[3] S. 192 ff.; zur allgemeinen Orientierung über die Texte und ihren Inhalt Niebuhr in AO I, 2.

Aus der neuassyrischen Zeit: Delitzsch in BA I, 185—248, 613—631, II, 19—62; Johnston, Chr., The Epistolary Literature, JAOS 18 I S. 125 ff., 19 I S. 41 ff. (auch separat); Martin, Revue de l'Institut Catholique de Paris, 1901 und Recueil XXIII u. XXIV; Delattre, PSBA 1900 u. 1901; Geldern, C. v., BA IV, 501—545; Thompson, l. c., Bd. VII; Behrens, Assyrisch-Babyl. Briefe religiösen Inhalts (Leipzig, Hinrichs). Zahlreiche Briefe dieser Zeit sind noch behandelt von Winckler, Forschungen, passim und von anderen in verschiedenen Zeitschriften.

§ 66. Allgemeines.

Die ältesten der in Keilschrift erhaltenen Briefe entstammen der Zeit der ersten babylonischen Dynastie (ca. 2400—2200), die vorläufig jüngsten aus der Perserzeit. In der Hauptsache gehören sie aber vier Perioden an, der Hammurabizeit, dem 15. Jahrhundert, der Sargonidenzeit und dem neubabylonisch-persischen Reich bis auf Artaxerxes I. Es ist von vornherein klar, daß sich innerhalb der Briefliteratur, die dem augenblicklichen Bedürfnis ihren Ursprung ver-

dankt und also auch unwillkürlich den Stempel der besonderen Zeitverhältnisse an sich trägt, unmöglich ein so ausgeprägter Konservatismus fast 2000 Jahre hindurch geltend machen kann, wie bei der schönen Literatur und auch bei den offiziellen Staatsdokumenten, den feierlichen Königsinschriften usw. Zu diesen Teilen der Keilschriftliteratur steht die Briefliteratur in demselben Verhältnis wie die Briefstellerei irgend eines Privatmannes zu den „klassischen" Erzeugnissen. Die Briefe sind durchaus aus dem Bedürfnis der Verständigung über irgend eine praktische Frage erwachsen. Die Verfasser sind sehr oft Leute, die keineswegs im vollen Besitz der schriftstellerischen Routine waren, wie etwa die offiziellen Historiographen des Hofes oder die Beamten der königlichen Kanzlei. Unter den aus der Hammurabizeit stammenden Briefen stammt die Mehrzahl aus der königlichen Kanzlei. Sie tragen daher ein mehr literarisches Gepräge; ihre Formulierung ist weniger willkürlich und zufällig als z. B. fast bei allen aus dem Archiv zu Ninive stammenden Briefen, die zum allergrößten Teil an den König oder an Mitglieder seines Hofstaates gerichtet sind. Diese Briefe zeigen einen ausgeprägt vulgären Charakter. Sie sind abgefaßt in der gesprochenen Sprache des Absenders, wie sie ihm aus dem Munde ging; sie sind daher voll von sprachlichen Freiheiten, die der Literatursprache durchaus fremd geblieben sind. Auch in der Konzeption kommt die ursprüngliche Denkungsart, die nicht in die Fesseln der Logik eingespannt ist, zu unmittelbarem Ausdruck. Die Gedanken folgen einander in dem Briefe in derselben Unordnung wie in dem Geplauder, wo ein Wort das andere gibt, ohne Rücksicht auf eine folgerichtige, straffe Gedankenentwicklung.

Die babylonisch-assyrischen Briefe sind Kraut- und Rüben-Briefe, die keinen anderen Zweck verfolgen, als auszusprechen, was zu sagen ist, wie es auch immer sei, ohne jede Absicht auf eine ästhetische Wirkung. Gelegentlich bringt es ja der Gegenstand mit sich, daß man sich gewählt ausdrückt, so in den Briefen, die ausschließlich Ergebenheitsversicherungen und freundliche Wünsche für den Adressaten enthalten. Diese Devotionalien unterscheiden sich denn auch wesentlich von den übrigen „geschäftlichen" Korrespondenzen durch ihre sorgfältigere Struktur, ihre reinere Sprache. Das ist nun freilich weniger das Verdienst des Briefschreibers, als eine Folge der jahrhundertelangen Übung dieser Ergebenheitsadressen, die gerade wie bei uns einen festen

Stil ausgebildet hat, einen eisernen Bestand von Formeln und Floskeln, die lediglich aneinandergereiht zu werden brauchten. Diese Gattung der Briefe ist aber die weniger umfangreiche; sie sind auch in jeder Hinsicht weniger ergiebig für die Forschung. Dieser bieten gerade die Briefe „geschäftlichen" Inhalts — geschäftlich ist hier im weitesten Sinn zu verstehen und umfaßt alle Veranlassungen, die über das Bedürfnis der Loyalitätsversicherung hinausgehen — ein fast unerschöpfliches Material, in grammatischer und lexikalischer Hinsicht, in kulturgeschichtlicher, religiöser und politischer Beziehung. Die Emanzipation der Briefschreiber von dem literarischen Stil führt zur Verwendung einer Fülle neuer Wortformen und -Stämme, die jenem ganz fremd sind. Dadurch, daß kaum irgend eine Seite des alltäglichen Lebens, der religiösen Betätigung, der politischen Verwaltung auch in ihren geheimen und geheimsten Winkelzügen in den Korrespondenzen unberührt bleibt, erschließen sich uns in frischer Unmittelbarkeit viele intime Einzelheiten, die in den offiziellen Dokumenten entweder gar nicht hervortreten oder in schwer verständlicher Formelhaftigkeit sich verhüllen.

Diese Mannigfaltigkeit des Inhalts ist besonders groß in den assyrischen und babylonischen Briefen der letzten Perioden. Die altbabylonischen Briefe der Hammurabizeit enthalten fast ausschließlich Stücke aus der Korrespondenz Hammurabis mit seinem Statthalter Sinidinnam in Larsa und betreffen ausschließlich Gegenstände der inneren Verwaltung. Die Briefe der Tel-el-Amarnazeit dagegen sind durchaus den Fragen der äußeren Politik, den Beziehungen der Staaten untereinander gewidmet. Ihr eigentümlicher Reiz liegt in der Bloßlegung der Intimitäten des diplomatischen Verkehrs, in der unfreiwilligen Selbstcharakterisierung der königlichen Briefschreiber, ihr unvergleichlicher historischer Wert außerdem in der Aufklärung, die sie über die Kabinettspolitik der großen Reiche Ägypten, Babylonien und des damals mächtig sich regenden Assyrien, wie über die politischen und kulturellen Zustände in den Staaten zwischen Euphrat und Mittelmeer gewähren. Sie sind nichts Geringeres als der Schlüssel für das richtige Verständnis der politischen Geschichte des ganzen alten Orients geworden.

So individuell die keilinschriftlichen Briefe gegenüber den literarischen Erzeugnissen ihrem Inhalt und ihrer Sprache nach

sind, so konventionell erscheinen sie in der strengen Beobachtung der Eingangsformeln.

In der Hammurabi- und Tel-el-Amarnazeit ist die ausschließlich gebrauchte Eingangsformel: Ana N. N. ki-bi-ma umma N. N., d. h. „An N. N. melde!: So (sagt) N. N.“[1], worauf in den Hammurabibriefen unmittelbar der Gegenstand der Mitteilung folgte. Aus der Hammurabizeit sind bis jetzt nur ganz wenige Briefe erhalten, die nicht von dem Könige an Beamte gerichtet sind. Aber auch diese wenigen Briefe verzichten vollständig auf die Ergebenheitsfloskeln, die in den späteren Briefen üblich sind. Über rein geschäftliche Korrespondenzen zwischen Privatpersonen aus dieser Zeit s. unten S. 269. Die Ergebenheitsversicherungen nehmen einen sehr breiten Raum ein schon in den Amarnabriefen, deren Eingangsformel sich sonst mit der der Hammurabizeit deckt. Sie sind hier überaus mannigfaltig je nach dem Verhältnis des Absenders zum Adressaten. Wenn die großen Potentaten von Babylonien und Ägypten, Mitanni und Assyrien aneinander schreiben, so konstatieren sie zunächst mit Befriedigung, daß es ihnen selber, manchmal auch, daß es ihren Familien, ihren Rossen und Streitwagen wohl gehe, um dann dem Adressaten das Gleiche in etwas, aber nicht viel ausführlicherer Form zu wünschen. Wenn aber einer der kleinen Fürsten oder Statthalter an „die Sonne“, den großen Herrn in Ägypten schreibt, so bezeichnet er sich als dessen Diener, als den „Staub seiner Füße“ und die „Erde, auf die er tritt“, den „Schemel seiner Füße“, den „Thron, auf dem er sitzt“ fällt ihm zu Füßen, und zwar meist siebenmal siebenmal, manchmal sogar auf Brust und Rücken. Direkte Wünsche oder Schmeicheleien kommen verhältnismäßig seltener, aber doch hin und wieder vor; in der Regel sind über das gewöhnliche Maß hinausgehende Schweifwedeleien durch ein besonders schlechtes Gewissen des Schreibenden motiviert. Das Mindestmaß bieten die Briefe des Abdchiba von Jerusalem, der immer schreibt: „Zu Füßen meines Herrn, des Königs, siebenmal siebenmal falle ich.“ Wenn der Pharao an einen seiner Untergebenen schreibt, so bedient er sich wohl der allgemein üblichen Eingangsformel, verzichtet aber auf jeden Gruß und Wunsch.

Anders bei den assyrischen Königen der späteren Zeit. Sie

[1] Das ist wohl die einleuchtendste Übersetzung der schwierigen Phrase. Der Imperativ wendet sich an den offenbar personifizierten und mit dem Überbringer identifizierten Brief.



haben wie auch die anderen Glieder des königlichen Hauses eine eigene Eingangsformel zu ausschließlichem Gebrauch. Ihre Briefe beginnen: Abit oder amat scharri, mârat scharri od. ä., „Willensmeinung, Befehl des Königs, der Königstochter" usw. Der assyrische König verschmäht es auch nicht, seine Beamten huldvoll zu begrüßen und tut dies mit den Worten: „Der Gruß von mir tue wohl Deinem Herzen". Briefe des Königs sind unter den späteren Briefen nur ganz vereinzelt erhalten, offenbar weil es versäumt worden ist, Konzepte bzw. Kopien von ihnen im Archive zurückzubehalten. Die erdrückende Mehrzahl der Briefe dieser Zeit sind an den König oder an Personen seines Hauses und Hofstaates gerichtet. Die Eingangsformel ist hier: „An den König, meinen Herrn, Dein Diener N. N". Darauf folgt ein Wunsch, der kürzer oder ausführlicher gehalten ist, z. B.[1]: „Heil sei dem König, meinem Herrn, gar sehr! Nebo und Marduk mögen den König, meinen Herrn, segnen! Wohlbefinden des Königs, meines Herrn, Gesundheit des Herzens, Gesundheit des Leibes!" Eine Erweiterung der Formel namentlich durch Anrufung zahlreicher Götter bieten besonders die spontanen Ergebenheitsadressen, deren Zweck lediglich Loyalitätskundgebungen und Glückwünsche sind (vgl. z. B. unten S. 279). Über die in assyrischen Briefen bis jetzt seltene, in den neubabylonischen aber die Regel bildende Eingangsformel „Brief (egirtu, duppu) des N. N. an N. N." vgl. S. 277 f.

In dem Hauptteil des Briefes wird zunächst auf das vorhergegangene, die Antwort veranlassende Schreiben Bezug genommen und dann die Antwort gegeben. Der Umstand, daß nur in ganz seltenen Fällen dieses Schreiben des Königs erhalten ist, erschwert das Verständnis der Antwort und damit des ganzen Briefes oft sehr. Die Berichterstattung selbst ist oft von außerordentlicher Kürze und Bestimmtheit. In der Regel fehlt auch dem Schreiben ein eigentlicher Schluß. Wo ein solcher angefügt wird, enthält er entweder einen Wunsch für das Wohlergehen des Königs oder eine Wendung wie „Der König wird es schon wissen; er möge tun, wie ihm beliebt", oder aber der Schreiber konstatiert nochmals ausdrücklich, daß er nach Wunsch und Befehl des Königs gehandelt habe.

Zur Technik des brieflichen Verkehrs bei den Babyloniern und Assyrern ist noch zu bemerken, daß die Briefe in Tonhüllen

[1] K 604.

eingeschlossen zu werden pflegten, die mit dem Siegelabdruck des Absenders versehen wurden. Um den inliegenden Brief erreichen zu können, war es notwendig, die Umhüllung zu zerbrechen. Die Umhüllung war mit der Adresse versehen. Dieses Verfahren ist schon zu Hammurabis Zeiten geübt worden.

§ 67. Die Briefe der Hammurabizeit

betreffen ausschließlich Gegenstände der inneren Verwaltung. Die bis ins kleinste sich erstreckende Fürsorge Hammurabis, dieses großen Friedensfürsten und Gesetzgebers, bringt es aber mit sich, daß der Kreis der Verhältnisse, die in seinen und seiner Beamten Briefen zur Sprache kommen, ein außerordentlich umfassender ist, so daß die Detailkenntnisse, die sie für die Kulturgeschichte der damaligen Zeit vermitteln, sehr mannigfaltig sind. Hammurabi hielt seine Beamten unter ständiger Kontrolle und vergewisserte sich durch eine straff organisierte, regelmäßige Berichterstattung, daß die Verwaltungsgrundsätze, die er unter seinen Augen in Babylon zur Geltung gebracht, auch in den Provinzen beobachtet wurden. Bei allen wichtigeren Vornahmen waren die Beamten gehalten, sich Weisungen vom König zu holen. Der größten Fürsorge erfreute sich die Unterhaltung und Erweiterung des Kanalisationssystems, das eine Voraussetzung für die Fruchtbarkeit des Landes war, und die Viehzucht, die in dem fruchtbaren Land und namentlich an den Grenzgebieten eine Quelle der Volkswohlfahrt und der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit war. Dieses Verwaltungssystem setzte natürlich einen sorgsam geregelten Postverkehr voraus. Das Botenwesen spielt denn auch in den Briefen von der ältesten bis in die jüngste Zeit eine gleichmäßig bedeutende Rolle.

Nur zwei Briefe spielen auf auswärtige Angelegenheiten an, auf die Eroberung elamitischer Götterbilder. Wenn von militärischen Angelegenheiten die Rede ist, so beschränkt sich das auf interne Truppenbewegungen. In Babylonien steht naturgemäß auch die Kultuspflege unter der Fürsorge der Staatsbehörden: Tempelbauten, die großen Feste, die Eintreibung der Tempeleinkünfte. Die Priester sind Staatsbeamte; über ihre Funktionen, Opfer, Opferschau und Vorzeichendeutung läßt sich der König Bericht erstatten. Die Fürsorge des Königs erstreckt sich in den Briefen auch auf die Regulierung des Kalenders, er erteilt Weisung zur Einschaltung des Interkalarmonats. Auch

auf die Justizverwaltung in den Provinzen übte der König seinen Einfluß aus. Eine ganze Reihe von seinen Briefen befaßt sich mit speziellen Fällen der Rechtspflege, wie ja auch der Kodex Hammurabi ausdrücklich der Appellation an den König Raum gibt (§ 129). Dem wirtschaftlichen Leben mußte unter einem so praktisch angelegten Herrscher die besondere Aufmerksamkeit der Behörden sicher sein. Er ließ Kornhäuser anlegen für Zeiten des Mißwachses; die Fluren schützte er durch Dammbauten gegen Hochwasserschäden. Er sorgte für statistische Erhebungen über die Erträgnisse der Feldwirtschaft und der Viehzucht, wachte über die Instandhaltung der Zufahrtstraßen zu Wasser und zu Land, damit die Verteilung der landwirtschaftlichen Produkte und die Einfuhr fremder Erzeugnisse ungehemmt vor sich gehen konnte. Auf ausgedehnten Kronländern besaß der König selber mächtige Herden, über deren Entwicklung er sich ständig auf dem laufenden erhalten ließ. Schon in den etwas älteren Tempellisten aus der Zeit der Könige von Ur tritt eine ausgebildete Organisation von Beamten hervor, denen die Pflege und Verantwortlichkeit für die Landwirtschaft zukam. Auch die Arbeiterschaft, die zumeist aus Kriegsgefangenen sich ergänzenden Staatssklaven, durften der Fürsorge des Königs sich erfreuen.

Von diesen Briefen unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht die rein geschäftliche Korrespondenz zwischen Privatleuten, von der auch aus der Hammurabizeit Proben erhalten sind (vgl. Meißner BA II, 557 ff.). Sie haben zwar die Eingangsformel mit den übrigen gemeinsam, fügen aber dann regelmäßig einen kurzen Wunsch bei: „Samas und Marduk mögen Dir Leben schenken.“ Äußerlich unterscheiden sie sich auch insofern, als sie nie von einer äußeren Hülle umgeben sind, offenbar wegen ihres spontanen Charakters und weil sie nicht zur Aufbewahrung bestimmt waren. Auf uns gekommen sind sie zusammen mit zahlreichen Kontrakten, die in den Archiven von Tempeln und Kaufleuten angesammelt worden waren.

Als Beispiel eines Briefes des Königs Hammurabi an Sinidinnam diene King, III, 75 f.:

Zu Sinidinnam sprich: Also sagt Hammurabi: Unmittelbar nach Empfang dieses Schreibens lasse die Verwalter Deiner Tempel allesamt und Arad-Samas, den Sohn des Eribam, den Hirten des Samastempels, die Deiner Kontrolle unterstehen, nebst

ihrer vollständigen Abrechnung Dir bringen. Nach Babel sende sie, damit sie Rechnung ablegen. Tag und Nacht sollen sie reisen. Binnen zwei Tagen sollen sie in Babel eintreffen[1].

King, III, S. 12:

Zu Sinidinnam sprich: Also sagt Hammurabi: Da das Jahr eine Lücke hat, werde der kommende Monat als Elul II (Schalt-Elul) geschrieben! Und während ich befohlen hatte, daß das Geschenk am 25. Tischri in Babel eintreffen soll, treffe es am 25. Elul II in Babel ein.

§ 68. Die Tel-el-Amarnabriefe.

Über alle Einleitungsfragen, Fundort, Geschichte, Inhalt, Zeit der Tafeln vgl. die ausführlichen Erörterungen bei Knudtzon, El-Amarna-Tafeln, S. 1 ff., die hier bereits benutzt werden konnten: Ebenda auch alle speziellen Literaturangaben.

Sie sind im Jahre 1887 durch ein nach Mergel suchendes Bauernweib in Mittelägypten am östlichen Nilufer, auf der Ruinenstätte der von Amenophis IV. erbauten Residenz Echut-aton, dem heutigen Tel-el-Amarna[2], gefunden worden. Sie waren in Holzkisten verpackt, denen Alabasterplatten mit den hieroglyphischen Namen der ägyptischen Könige Amenophis IV. und seines Vaters Amenophis III. als Verschlußstücke beilagen. Sie bilden einen Teil des Staatsarchives der beiden Könige.

Das Verblüffendste an diesem Fund war die Wahrnehmung, daß die ganze Korrespondenz, auch die Briefe der Pharaonen, in Keilschrift geschrieben und — bis auf 3 Tafeln in der Arzawa- bezw. Mitannisprache — in babylonischer Sprache abgefaßt waren. Das beweist, daß babylonische Schrift und Sprache den diplomatischen Verkehr in ganz Vorderasien im 15. Jahrhundert beherrscht hat. Freilich verrät die Handhabung der Sprache, daß die Verfasser keineswegs mehr von der Sprache verstanden haben, als zur notdürftigen Verständlichmachung eben hinreichte. Interessant ist, daß auch einige Texte mythologischen Inhalts bei den Briefen gefunden wurden, die durch deutliche Spuren verraten, daß sie als Übungsmaterial gedient haben für die einheimischen Schreiber, denen die Besorgung der auswärtigen Korrespondenz übertragen war. Der mangelhaften Kenntnis des

[1] Die Erfüllung gerade dieser letzten Weisung setzt die denkbar besten Postverbindungen zwischen Larsa und Babylon voraus.

[2] Über die Entstehung dieser geographisch nicht korrekten Bezeichnung vgl. Knudtzon, VAB II, S. 17.

Babylonischen in Ägypten tragen die babylonischen Absender denn auch rücksichtsvoll Rechnung, indem sie ideographische und kompliziertere Schreibungen vermeiden und in ihren Briefen durchgängig Silbenzeichen verwenden. Am auffallendsten tritt die Unzulänglichkeit der Sprachkenntnisse hervor in den Briefen aus Alaschja-Cypern, in denen offenbar an der Hand eines „Sprachführers" oder Wörterverzeichnisses Wort an Wort gefügt wird, ohne daß auf grammatische Regeln irgendwelche Rücksicht genommen würde. Für die syrischen Briefe sind charakteristisch die zahlreichen kanaanäischen Glossen, die gleichfalls in Keilschrift, aber durch äußere Kennzeichen hervorgehoben, babylonischen Worten beigefügt werden.

Das Material, aus dem die Tafeln hergestellt wurden, ist gebrannter Ton und „verrät schon durch seine Farbe und die verschiedene Festigkeit des Materials, woher der betreffende Brief jedesmal stammt. Alle Schattierungen von Blaßgelb bis Rot- und Dunkelbraun sind auf diese Weise vertreten. Neben harten, sehr gut lesbar gebliebenen Stücken liegen zerbröckelnde, mürbe Exemplare, die, seitdem sie der Luft ausgesetzt sind, schon beträchtlich gelitten haben[1]."

Die Fundstücke von Tel-el-Amarna sind nicht vereinigt geblieben, sondern aufgeteilt worden. 82 der besterhaltenen Tafeln befinden sich im Britischen, etwa 200, darunter viele Fragmente, im Berliner, 50 im Cairener Museum, 22 im Ashmolean-Museum zu Oxford; nur wenige sind im Privatbesitz verblieben[2].

Seit Thutmoses III. (Manachbiria) war Syrien bis zur Bucht von Iskanderun der ägyptischen Herrschaft unterworfen. Sein zweiter Nachfolger war Amenophis III., der Erbauer der Memnonssäulen, der Nimmuria der TA-Briefe, dem nach 36jähriger Regierung sein Sohn Amenophis IV., Napchuria, folgte. Napchuria hat vor allem durch religiöse Reformen große Umwälzungen in Ägypten hervorgerufen. Er hat seinen Sitz von Theben, dem Zentralheiligtum des Gottes Ammon, in die von ihm neu erbaute Stadt Echut-aton verlegt und sie zum Mittelpunkt der von ihm proklamierten monotheisierenden Verehrung der Sonnenscheibe, Aton, gemacht. Daß eine solche Reform nicht ohne innere Unruhen vor sich gegangen, ist bei orientalischen Verhältnissen

[1] Niebuhr AO I, 2, S. 5.

[2] Genaueres darüber bei Knudtzon, VAB II, S. 12 ff.

selbstverständlich. Die unmittelbare Folge davon war wachsende Anarchie in den unterworfenen Ländern. Auf die Zustände im ganzen Bereich von Syrien, vom nördlichen Eleutheros bis zum Nachal-Muçri, werfen die Amarnabriefe ein grelles Licht. Die unterworfenen Völker waren im Genuß der Selbstverwaltung. An der Spitze der einzelnen Städte und Gaue standen einheimische Fürsten oder vom Pharao bestellte Statthalter (chazânu). Unter diesen allen besteht aber ein ununterbrochener Krieg eines gegen alle. Die Briefe strotzen von Bitten um Hilfe, von Denunziationen, von heuchlerischen Ergebenheitsversicherungen. Neben diesen Wirren im Innern sind für die Unruhe im Land von großem Einfluß die von außen drohenden Gefahren. Zwar die großen Reiche, Mitani, Babylonien, das aufstrebende Assyrien leben im besten Einvernehmen mit dem Pharao, aber die noch unorganisierten Horden der Beduinen, der „Chabiri“ im Süden und der Suti im Norden beunruhigen das Land durch Plünderungszüge und werden auch oft von einzelnen Rebellen unter den tributären Gaufürsten in ihre Dienste gegen die Nachbarn gedungen. Diese unaufhörlichen Unruhen und Brandschatzungen mußten ihre Wirkung auch äußern auf die Lieferung der Abgaben an den ägyptischen Hof. Die dabei vorkommenden Unregelmäßigkeiten nehmen einen breiten Raum in der Korrespondenz ein; sie wirkten aber auch wieder zurück auf die Verhältnisse im Lande, da die Exekution gegen rückständige Zahler gerne dem Nachbarn übertragen wurde, dessen Eingreifen natürlich zu immer neuen Reibereien führte.

Das Verhältnis Ägyptens zu den Großstaaten war, wie schon erwähnt, ein durchaus freundschaftliches, ja man zeigte sich auf beiden Seiten stets äußerst beflissen, die Beziehungen durch neue verwandtschaftliche Bande, Austausch von Gesandtschaften und Geschenken immer aufs neue zu festigen. Die gelegentlich hervortretenden Differenzen gehen zurück auf gekränkte Eitelkeit oder unbefriedigte Gewinnsucht und können die politischen Beziehungen nicht trüben. Gerade die zwischen den Vertretern der großen Reiche geführte Korrespondenz erweckt durch ihre Intimitäten unser höchstes Interesse.

In Babylonien herrschte zur Zeit Nimmurias der der Kassiten-Dynastie angehörende König Kadaschmancharbe. Vier Briefe von ihm an den Pharao und einer von diesem an den Babylonierkönig, der wohl als Kopie im Archiv zurückbehalten worden war, sind er-

halten. Ihr Hauptinhalt dreht sich um Heiratspläne und Geschenke, und zwar ist es dem Babylonier immer wieder um Gold zu tun, das, wie er meint, in Ägypten so reichlich vorhanden sei wie Staub. Die Heiratspläne stießen auf ägyptischer Seite auf prinzipiellen Widerspruch; denn der Babylonier, der dem Pharao seine Tochter zum Weibe senden will, begehrte seinerseits eine ägyptische Prinzessin für seinen Harem und mutete damit dem Pharao zu, seine Tochter, die wie er göttlicher Abstammung ist und also lediglich mit einem Sonnensohne selbst eine ebenbürtige Ehe eingehen kann, in eine Mesalliance zu vergeben. Den stolz abweisenden Worten des Pharao: „Von jeher ist eine ägyptische Königstochter niemandem gegeben worden", setzt Kadaschmancharbe entgegen: der Pharao habe doch das Recht, zu tun, wie ihm beliebe, und brauche sich von niemandem dreinreden zu lassen; schließlich wolle er sich aber mit irgend einem anderen schönen Weibe zufrieden geben, die er dann als Königstochter ausgeben wolle. Wenn er freilich auch dagegen sich sperre, so sei er „nicht auf Freundschaft und Brüderschaft bedacht", und dann wolle er ihm auch kein Weib schicken. Am Schluß dieses Briefes[1] bittet Kadaschmancharbe um Gold, das er für große Bauten dringend bedürfe; wenn er es nicht schleunig, „noch in dieser Ernte" erhalte, dann brauche er es überhaupt nicht mehr, und wenn ihm der Pharao dann 3000 Talente Gold schicken würde, würde er es nicht annehmen, sondern zurückschicken, aber auch seine Tochter ihm nicht zur Frau geben.

Ein Brief[2] des Burnaburias II., des dritten Nachfolgers Kadaschmancharbes, an Amenophis IV. (Napchuria) ist von besonderem Interesse wegen seiner Anspielungen auf Assyrien, dessen König Assuruballith sich vermessen hat, direkt mit dem Pharao in Verbindung zu treten, obwohl er nur Lehensmann des Babyloniers sei. Auch dieser Brief enthält die obligate Bitte um Gold. Da er vollständig erhalten ist, gebe ich ihn im Wortlaut wieder:

> An Nipchuria, König von Ägypten: Burraburias, König von Karduniasch (= Babylonien), dein Bruder. Mir geht es gut; dir, deinem Hause, deinen Frauen, deinen Söhnen, deinem Lande, deinen Großen, deinen Rossen, deinen Streitwagen gehe es sehr gut!
>
> Seit mein Vater und dein Vater miteinander Freundschaft geschlossen hatten, haben sie sich gegenseitig schöne Geschenke

[1] Winckler 2 (Knudtzon 3).
[2] Winckler 7 (Knudtzon 9).

geschickt, und etwas schönes, worum gebeten wurde, haben sie sich nicht abgeschlagen. Jetzt hat mein Bruder mir (nur) zwei Minen Gold als Geschenk geschickt; nun aber: ist Gold in Menge vorhanden, so schicke doch so viel wie dein Vater; wenn aber wenig vorhanden ist, so schicke (wenigstens) die Hälfte von dem deines Vaters. Warum hast du nur zwei Minen Gold geschickt? Jetzt, da das Werk an dem Tempel vielfach ist und ich es stark in Angriff genommen habe und ausführe, schicke mir viel Gold! Auch du, was du bedarfst aus meinem Lande, schreibe, damit man es dir bringe!

Zur Zeit Kurigalzus, meines Vaters, haben die Kanaanäer allesamt an ihn geschrieben: „Gegen die Grenze des Landes (Ägypten) wollen wir ziehen und einen Einfall machen; mit dir wollen wir uns vereinigen." Mein Vater (aber) hat ihnen folgendes geschrieben: „Gib es auf, mit mir gemeinsame Sache machen zu wollen! Wenn ihr den König von Ägypten, meinen Bruder, befehden und mit einem andern in Verbindung treten werdet, so gehe ich nicht (mit). Sollte ich nicht vielmehr euch ausplündern? Denn er ist mit mir in Verbindung getreten". Mein Vater hat nicht auf sie gehört um deines Vaters willen. Jetzt (kommt nun dies): Assyrer, Untertanen von mir, habe ich dir nicht geschickt, wie sie selbst berichtet haben. Warum sind sie (nun doch) in dein Land gekommen? Wenn du mich liebst, so sollen sie nicht irgendein Geschäft machen; mit leeren Händen laß sie (hier) anlangen.

Zum Geschenk für dich habe ich drei Minen schönen Lapislazuli und fünf Gespanne Rosse für fünf hölzerne Streitwagen dir übersandt.

Ganz ähnlich wie zwischen Ägypten und Babylonien sind die Beziehungen zwischen Ägypten und Mitani-Chanigalbat, einem Reiche, dessen Grenzen damals von Kappadozien bis über die spätere assyrische Hauptstadt Ninive hinausreichten. König war damals Duschratta, von dem sechs Briefe an Nimmuria, einer an dessen Witwe Teje, drei an Napchuria erhalten sind, meist von außerordentlicher Weitschweifigkeit; einer davon ist in der noch unverstandenen Landessprache abgefaßt.

Die Mehrzahl der Briefe stammt aber von den tributpflichtigen Fürsten des Westlandes, von einem ungenannten Herrscher auf Cypern (9), von Aziru, dem Präfekten des Amoriterlandes (10), an den auch ein Schreiben (Winckler Nr. 50) des Pharao gerichtet ist, von Ribaddi von Byblos (ca. 60), von Abimilki von Tyrus (8), Zimrida von Sidon (2), Abdchiba von Jerusalem (7), Jitia von Askalon (7) und von vielen andern Fürsten und Städten, wie Nuchaschschi, Dunip-Heliopolis, Beirut, Kadesch am Orontes,

Akko, Megiddo usw. usw. Zahlreiche Proben aus diesen Briefen s. bei Niebuhr, AO I, 2.

Der Inhalt aller dieser Schreiben, sämtlich an den Pharao oder an hohe Beamte und Feldherrn des ägyptischen Hofes gerichtet, erschöpft sich in Denunziationen und Klagen über händelsüchtige Nachbarn, Bitten um Hilfe, die mit mehr oder weniger aufrichtigen Ergebenheitsversicherungen motiviert werden. Namentlich sind es die Einfälle der Chabiri, der Vorläufer der Hebräer, die die beschauliche Ruhe der Gaufürsten stören und gegen die immer wieder der starke Arm der Sonne von Ägyptenland angerufen wird.

Etwa derselben Zeit wie die Amarnabriefe gehört ein Brief eines unbekannten altassyrischen Königs an seinen Vater, der König von Babel war, an; vgl. Winckler, Unterss. S. 133. Einen Brief aus der Kassitenzeit, der wichtige Aufschlüsse über das Verhältnis von Babylonien zu Assyrien gewährt, hat — ohne die Eingangsworte — Assurbanipal für seine Bibliothek abschreiben lassen[1]. Gleichfalls aus der Kassitenzeit stammt der Brief des Adadschumnaçir, König von Karduniasch an die beiden Assyrerkönige Assurnarâra und Nabudaian (III R 4 Nr. 5). Auch die auf palästinensischem Boden aufgefundenen Privatkorrespondenzen dürften in diese Zeit gehören (vgl. Hrozny bei Sellin, Taannek). Alle diese Briefe bedienen sich gleichfalls der für die Hammurabi- und Amarnazeit charakteristischen Eingangsformel.

Während diese Bogen im Druck sich befanden, ist nun auch die Kunde von der Entdeckung eines neuen „Tel-el-Amarna" auf dem Boden Kleinasiens gekommen[2]. Die von H. Winckler vorbereiteten und im Sommer 1906 durchgeführten Ausgrabungen in Boghazköi, im Innern Kleinasiens, haben die Gewißheit gebracht, daß dort die Hauptstadt des alten Hethiterreiches begraben liegt, und zugleich das Staatsarchiv des hethitischen Großkönigs zutage gefördert. Die Urkunden — neben zahlreichen großen, vollkommen erhaltenen Tafeln mehr als 2000 kleinere Stücke — gehören wie die von Tel-el-Amarna in die Zeit um 1400 v. Chr.

---

[1] Hommel, Assyriolog. Notes § 9; Winckler, F. I S. 389 ff.; JRAS 1904, 407 ff.

[2] Vgl. Unterhaltungsbeilage zur Nordd. Allg. Ztg. 1906 Nr. 263 (9. Nov.), OLZ 1906 Sp. 607 ff.

Sie bestehen wie jene in der Hauptsache aus Korrespondenzen und zwar, wie es scheint, zumeist von Vasallen des Großkönigs von Chetaland, wie den Herrschern von Mitanni, Kisvatna, Kumana, Alaschia. Daneben sind aber auch Briefe aus Ägypten gefunden worden. Von großer Wichtigkeit sind die Vertragsinschriften des Archivs, so vor allem die assyrisch-babylonische Fassung des großen Vertrags zwischen Ramses II. und dem Hethiterkönige Chattuschil [1], sowie ein Vertrag zwischen dem Hethiterkönig und seinem Vasallen Surasura von Kisvadua. Für die Beurteilung der inneren politischen Verhältnisse sind von Interesse Zensuslisten oder Kataster, die in der Anlage den oben § 59 besprochenen Listen aus Harran ziemlich genau zu entsprechen scheinen.

Alle diese neu gefundenen Tafeln sind in babylonisch-assyrischer Keilschrift geschrieben, aber wie es scheint, zum großen Teil in der Hethitersprache abgefaßt. Da babylonische Ideogramme und Lesehülfen in großem Umfange verwendet worden sind, wird ihre Entzifferung wohl möglich sein. Damit ist auch eine neue Hoffnung gegeben, daß es endlich gelingen wird, auch das Verständnis der bisher noch so gut wie völlig dunklen hethitischen Hieroglyphentexte zu fördern. Die zahlreichen Denkmäler in babylonisch-assyrischer Sprache, die das Archiv enthält, beweisen von neuem die Ausbreitung der babylonisch-assyrischen Kultur, die Vorherrschaft der babylonisch-assyrischen Sprache im Völkerverkehr wie an allen politischen und kulturellen Zentren des alten Vorderasien.

§ 69. Babylonische und assyrische Briefe aus der Sargonidenzeit.

Im ganzen sind bisher — abgesehen von den astrologischen Berichterstattungen vgl. S. 281 — etwa 900 solcher Briefe veröffentlicht worden, etwa noch einmal so viel harren im Britischen Museum noch der Veröffentlichung. Leider sind sie erst zum kleinsten Teile bearbeitet. Eine Klassifikation dieser Korrespondenzen ist daher hier nur in groben Umrissen möglich. Was zunächst äußerliche Kennzeichen anlangt, so heben sich von allen anderen Briefen diejenigen ab, die den König oder Mit-

[1] Vgl. die Edition und Uebersetzung der ägyptischen Fassung durch W. M. Müller (MVAG 1902, 5).



glieder des königlichen Hauses zu Absendern haben (etwa 30). Über ihre Eingangsformeln vgl. ob. S. 267. Harper hat in seiner Sammlung von bis jetzt 876 Briefen überhaupt die Scheidung nach Absendern zugrunde gelegt, vgl. den Index IV zu Bd. VIII. Eine allerdings verhältnismäßig kleine Gruppe läßt sich aber auch ausscheiden nach den Abweichungen, die in den Eingangsformeln durch die Rücksicht auf die verschiedenen Adressaten hervortreten. Diese Abweichungen lehren die Eigentümlichkeiten des Briefstils kennen und sind auch interessant durch die Einblicke, die sie in das Wesen der Etikette in der babylonisch-assyrischen Gesellschaft gewähren. Die weitaus überwiegende Zahl der Briefe ist an den König, bis jetzt 7 an die Königinmutter (Harper 236, 303, 324, 368, 478, 569, 677), 9 an den Königssohn (Harper 10, 65, 152, 175, 187, 189, 445, 500, 654), 1 an die Königstochter (Harper 54), etwa 70 an königliche Beamte und an Privatpersonen gerichtet.

Die Schreiben an den König, wie auch alle Briefe an die Königinmutter haben fast durchweg die Eingangsformel „an den König, meinen Herrn, Dein Knecht N. N.". Häufig findet sich auch, namentlich in den Briefen babylonischer Absender und offenbar in Andeutung spezieller politischer Verhältnisse eine erweiterte Form wie „an den König der Länder, meinen Herrn" oder „an den König der Könige, meinen Herrn", so namentlich in den Briefen Bêl-ibni's an Assurbanipal. Einmal beginnt ein Brief (Harper 723) „Dein Knecht N. N. Heil dem König, meinem Herrn!" Einmal (Harper 838): „Brief des N. N. an den König, seinen Herrn!" Eine in manchen Briefen an den König (Harper 698, 721, 747, 749, 803, 832, 833, 835—837) oder an den sukallu (Minister od. ä.) (H 844, 748, 781, 805, 844) vorkommende Eingangsformel ist: „Dein Knecht N. N. An die Person des Königs, meines Herrn, (direkt) will ich mich wenden". Alle Briefe mit dieser Eingangsformel sind neubabylonisch geschrieben. Der Name des Königs wird, soviel ich sehe, in allen Harperbriefen nur zweimal genannt: H 422, in der zuletzt genannten Eingangsformel; und H 524 in der gewöhnlichen Eingangsformel; beide Briefe sind an Sargon gerichtet.

Die gewöhnliche Eingangsformel der Briefe an den König (an den König, meinen Herrn, Dein Knecht N. N.) wird auch gebraucht in den Briefen an die hohen Beamten, an den ikkaru

(Landwirtschaftsminister(?)[1] Harper 4, 15, 38, 183, 223, 332, 361, 735, 816), an den A-Ba[2] mâti (H 62, 221), den A-Ba[2] êkalli (H 220), an den sukkallu (H 70, 132, 235), an den Rabsake, den Obermundschenk (H 283), an den nâgir êkalli, den Tempelaufseher (H 112) — an diesen auch einmal die Formel „Brief des N. N. an den Palastaufseher meinen Herrn" (H 409) — an den amel schanê (H 382), an den Vorsteher des Frauenhauses (H 145) und an einen noch unbestimmbaren Beamten in H 855.

Auch in diesen Briefen ist der Name des Beamten nie genannt. Die Eingangsformel „Brief des N. N. an N. N."[3] ist die bei Privatpersonen übliche (H 185, 214, 219, 345, 527 usw.). Sie wird aber auch gelegentlich gegenüber dem König (H 838), gegenüber Beamten (H 409, 623, 806) gebraucht. Auch der „Königssohn" d. i. der Kronprinz, bedient sich ihrer (H 430), während die Königstochter die Formel „Willensmeinung der Königstochter an N. N." gebraucht (H 308). Ein Brief des Samassumukin, offenbar aus der Zeit, da er noch König von Babylonien war, an seinen Bruder, den König Assurbanipal von Assyrien beginnt: „an den König, meinen Bruder[4]. Brief des Samassumukin" (H 426). Die Briefe an den Königssohn beginnen in der Regel mit der Formel „an den Königssohn, meinen Herrn, Dein Knecht N. N." In den Ausnahmen (H 10, 654) wird er offenbar als Mitregent seines Vaters angesprochen. Von sonstigen Abweichungen vom gewöhnlichen Stil seien genannt H 273, wo nach dem Eingang „an N. N." unmittelbar zur Sache geschritten wird. Grußformeln fehlen sonst, soweit ich sehe, nur in H 121 bis 125, 512, 513, 515. In einem Falle beginnt ein Brief, der nicht an den König gerichtet ist, mit „an meinen Herrn, Dein Knecht N. N.", ohne nähere Bezeichnung des Adressaten. Ein anderer ähnlicher Fall ist mir nicht bekannt.

Von Einfluß auf die Wahl der Höflichkeitsformeln war zweifellos auch der Beruf des Absenders[5]. So wünschen Feld-

---

[1] Von Zimmern als Epitheton des Königs selbst aufgefaßt, bei Behrens S. 51 Anm. 1.

[2] Das ist wohl der Landes- bzw. Palastastrolog.

[3] In den späteren Briefen ist dies die Regel, wird auch Kronbeamten gegenüber gebraucht. Briefe an den König aus späterer Zeit sind noch nicht veröffentlicht.

[4] Die Prinzen schreiben an den König als ihren „Herrn".

[5] Vgl. Behrens, l. c. S. 26.

herrn wie Upachchar-Bel nicht nur dem Lande des Königs Heil, sondern auch den Festungen darin (H 200, 424, 732). Die Ärzte pflegen die ihnen am nächsten stehenden Götter der Heilkunde Ninib und Gula um Segen für den Adressaten anzurufen.

Inhaltlich lassen sich am leichtesten zwei Gruppen auseinanderhalten: 1. reine Ergebenheits- und Glückwunschadressen, 2. Briefe geschäftlichen Inhalts.

Ein nach verschiedenen Seiten hochinteressantes Beispiel ist der Brief Harper 2 (K 183), der ausführlich die segensreichen Wirkungen der Regierung des Königs preist[1]:

„An den König, meinen Herrn, Dein Knecht Adad-schum-uçur. Heil dem König, meinem Herrn! Nebo und Marduk mögen den König, meinen Herrn, reichlich, reichlich segnen. Der Gott, der der König unter den Göttern ist, hat zum Königtum über Assyrien den Namen des Königs, meines Herrn, berufen. Samas und Adad haben mit ihrem treuen Blick dem König, meinem Herrn, für die Königsherrschaft über die Länder eine günstige Regierungszeit festgesetzt, beständige Tage, Jahre der Gerechtigkeit, schwere Regengüsse, massige Hochwasser, günstigen Kaufpreis. Die Götter sind gnädig, Gottesfurcht herrscht, die Tempel werden überreich. Die großen Götter des Himmels und der Erde haben in der Zeit des Königs, meines Herrn . . . . . .; die Alten hüpfen, die Jungen singen. Die Frauen und Jungfrauen ergreifen mit Jauchzen [den Beruf?] der Frauen: sie machen Beilager, Söhnen und Töchtern schenken sie das Leben, die Zeugung ist gesegnet. Wen seine Sünden dem Tode überantworten, dem schenkt der König, mein Herr, das Leben. Die viele Jahre hindurch gefangen saßen, die hast du befreit; die viele Tage lang krank lagen, sind neu belebt; die hungrig waren, sind gesättigt, die traurig waren, sind getröstet; die Anpflanzungen sind mit Früchten (?) bedeckt" . . . . . . Dann klagt der Schreiber in rührenden Worten, daß sein Sohn nicht wie die Söhne anderer Beamter an den Hof berufen worden sei. Das war offenbar durch Intriguen der Kollegen vereitelt worden. Nun bittet er den König, daß es seinem Sohn vergönnt sein möchte, in den Dienst des Königs zu treten.

Unter den anderen Briefen sind die Berichte der Gouverneure und Statthalter sowie der Feldherrn, die vor dem Feinde stehen, oft von größtem historischen Interesse, z. B. H 280 und 281 aus dem Feldlager in Elam, H 144, 197, 380, 381, 424, 444 aus Armenien, H 344 aus dem Meerland, H 691 aus Arabien, 259 berichtet über Scharmützel gegen Babylonier, 349 über die

[1] Vgl. BA I, 617ff.

Unterdrückung eines Aufstandes in Borsippa. Das Intriguenspiel, das in Babylonien allezeit gegen Assyrien im Schwange ging, trieb besonders üppige Blüten zur Zeit, da Samassumukin gegen seinen königlichen Bruder zu rebellieren begann, und kommt auch in mancherlei Klagen an den Assyrerkönig zum Ausdruck (vgl. Peiser in MVAG 1898, 6). In H 418 meldet der neuernannte Bürgermeister von Babel, daß er sein Amt angetreten, in die Stadt eingezogen und wie er aufgenommen worden sei.

Denunziationen waren überhaupt eine stehende Regel in dem babylonisch-assyrischen Polizeistaat; eine ganze Anzahl hoher Beamter hatten die Abgaben für den Tempel verweigert (H 43), über nachlässige Tempelbeamte berichtet H 42, ein Offizier hat das väterliche Haus des Schreibers geplündert (H 152), daß sich einige eben beförderte Offiziere in der Freude darüber bezecht haben, hinterbringt H 85 dem König. Der König wird auch in strittigen Fällen als Schiedsrichter angerufen (H 168, 177, 179). Der Verfasser von H 99 beklagt sich über zu hohe Besteuerung. Eine große Zahl von Briefen berichten über Pferdelieferungen für den Hof (H 61, 63, 71, 192, 252, 394, 440 usw.). H 81 berichtet über den Ausfall der Weinlese. Der Verfasser von H 102 klagt, daß es bei dem ihm übertragenen Kanalbau an Arbeitern mangelt, der von H 114 bittet den König, dafür zu sorgen, daß er das Gold, das ihm zur Anfertigung von Götterstatuen versprochen ist, doch endlich erhalte. Viele Briefe enthalten eine ganze Reihe von Berichterstattungen: H 128 über den Vollzug einer geheimen Verhaftung, über das Verhalten des Volks im Verwaltungsbezirk, über den Ausfall der Ernte, über Wetterschaden. Zahlreich sind die Briefe von Ärzten. In H 391 handelt es sich um die Person des Königs selbst. Der Arzt rechtfertigt seine bisherige Behandlungsmethode und gibt neue Heilmittel an. In rührender Weise erscheint der König besorgt um das Ergehen ihm nahestehender Beamten, über das er sich fleißig Bericht erstatten läßt (H 1, 77, 108, 109, 204 usw.). H 274 gibt dem Dank eines durch die Fürsorge des Königs genesenen Kranken Ausdruck. In H 324 wird die Königinmutter, die um ihren im Feld stehenden königlichen Sohn besorgt ist, getröstet und aufgerichtet: „ein Gnadenbote Bels und Nebos zieht mit dem König, meinem Herrn".

In großer Zahl sind Briefe religiösen Inhalts vertreten, Berichte über Götterprozessionen (H 42, 65, 338 u. a.), über kultische Handlungen, die zur Abwehr von allerlei Übel anbefohlen

waren (H 19, 23, 24 usw.), besonders aber über die Deutung merkwürdiger Prodigien durch die Wahrsagepriester. H 9 berichtet über die Orakelbefragung, die der König über 4 politische Vornahmen angeordnet hat; ähnlichen Inhalts sind H 31 u. H 58. In H 137 wird dem König mitgeteilt, daß eine Mondfinsternis am westlichen Himmel eintrete, die eine Niederlage der Feinde im Westen bedeute, also einen Erfolg des Feldzuges dorthin verspreche.

Astrologische Berichterstattungen sind in außerordentlich großer Zahl aus der Sargonidenzeit erhalten. Aber nur der kleinste Teil derselben scheint eine Antwort auf vorhergehende Anfrage des Königs zu enthalten und sich auf spezielle Fälle zu beziehen. Die große Mehrzahl sind vielmehr spontane Berichterstattungen über alle im Bereich der betreffenden astrologischen Station beobachteten auffallenden himmlischen und irdischen Erscheinungen. Sie unterscheiden sich von den anderen auch äußerlich durch das Fehlen der Adresse und der Grußformeln. Sie scheinen also nicht an die Person des Königs, sondern an die astrologische Zentralstelle in Babel gerichtet zu sein.

Von Privatbriefen sei noch H 219 erwähnt, in dem ein Sohn seinem Vater versichert, daß er für ihn bete.

Literargeschichtlich von größtem Interesse ist endlich ein Brief[1] eines nicht genannten Königs an einen gewissen Schadunu, in dem der Adressat angewiesen wird, Abschriften von allen Beschwörungstexten, die sich in Borsippa auffinden lassen und in Assyrien nicht vorhanden sind, zu beschaffen. Man geht wohl nicht fehl, in diesem König Assurbanipal zu vermuten, der diese Abschriften zur Ergänzung seiner Bibliothek begehrte. Verwandte Texte sind auch Harper 18 (vgl. Behrens S. 93 f) und 447.

§ 70. Briefe aus neubabylonischer und persischer Zeit.

Textausgabe: CT XXII, vgl. auch den „Descriptive Index“ Kings ebd. S. 4 ff.

Während der Drucklegung dieses Buches ist vom Britischen Museum eine Sammlung von 245 Briefen aus der Zeit von etwa 600 bis 450 veröffentlicht worden[2]. Diese Briefe haben sämtlich einen in der Hauptsache privaten Charakter, beziehen sich auf die

[1] CT XXII, Nr. 1.

[2] 3 Briefe, darunter der oben genannte, die mit dieser Sammlung zugleich veröffentlicht wurden, sind offenbar älter.

Lebensinteressen des gemeinen Mannes im Bereich der Güterverwaltung des Samastempels oder anderer Tempel zu Sippar. Im Gegensatz also zu dem zumeist politischen Charakter der Briefe der Sargonidenzeit liegen hier durchweg Dokumente des Geschäftslebens, Zeugnisse des Handels und Wandels der Gewerbe oder Ackerbau treibenden Bevölkerung vor in der Form von Korrespondenzen, Berichterstattungen, Anfragen u. drgl. an die zuständigen Organe der Grundherrschaft oder an Privatpersonen. Der Stand des Absenders scheint nie genannt, dagegen kommt als Adressat sehr häufig der „Priester von Sippar“ oder der qêpu, ein hoher Beamter, vor. Wenn diese Adressaten häufig als „Vater“ oder „Bruder“ von dem Absender angeredet werden, so ist das wohl nicht als Verwandtschaftsbezeichnung aufzufassen. Sehr häufig sind einzelne Briefe an mehrere Adressaten zugleich gerichtet, die dann meist als „Brüder“ des Absenders bezeichnet werden.

Die, soweit ich sehe, ausnahmslos gebrauchte Form der Einleitung ist folgende: Brief (Im) des N. N. an N. N., woran sich ein kürzerer oder längerer Segenswunsch meist unter Anrufung der Götter Bêl und Nebo oder Nebo und Marduk schließt.

Einzelne von den Tafeln sind genau und zwar nach Regierungsjahren des Nabonaid, Cyrus, Kambyses oder Darius datiert.

Die Briefe sind auf oblonge Tontafeln geschrieben, die etwas kleiner sind als die in der altbabylonischen Periode gebräuchlichen. Auch die Schrift ist kleiner und gedrängter als auf den Tafeln der früheren Zeit. Wie damals aber wurden auch in dieser späten Zeit die Briefe in Tonhüllen eingepackt und zur Versendung gebracht. Die Hülle trug stets den Namen des Adressaten, gelegentlich auch Name und Siegel des Absenders. Bei einigen Tafeln der Sammlung finden sich Siegelabdrücke auch am Schlusse des Briefes selbst angebracht.

Kap. 19. „Wissenschaftliche“ Texte.

§ 71. Allgemeines.

Der Ausdruck „wissenschaftliche“ Texte ist in der babylonisch-assyrischen Literatur nur mit Einschränkung zu gebrauchen. Es unterliegt zwar keinem Zweifel, daß die Pflege der „Wissen-

schaften“ namentlich in Babylonien überaus rege war und erstaunliche Ergebnisse gezeitigt hat, so vor allem in der Astronomie, Astrologie und Mathematik, und sicherlich war auch das Studium der Schriftgeschichte, die Paläographie, und die Beschäftigung mit der sumerischen Sprache von einem im besten Sinne „wissenschaftlichen“ Geiste getragen. Wissenschaftlichen Bestrebungen verdanken vielleicht auch, wenigstens zum Teil, die Synonymenlisten und die Kommentare zu alten Literaturwerken ihre Entstehung. Auch die oben § 56 besprochenen historiographischen Texte sind zweifellos als Früchte wissenschaftlicher Betätigung zu würdigen. Für die Heilkunde haben wir unmißverständliche Belege, die bekunden, daß sie in wissenschaftlichem Sinne geübt und gepflegt worden ist, wenn ihre Grundlage und Methode auch grundsätzlich denen der modernen Medizin widersprechen und sie selbst den engen Zusammenhang mit Magie und Beschwörungskunst nie verloren hat.

Wir dürfen freilich in keinem einzigen Falle die babylonisch-assyrische „Wissenschaft“ nach Voraussetzungen, Motiven und Zielen ebensowenig wie nach ihren Methoden mit der modernen vergleichen. Jene hatte ihre eigentümlichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ebenso wie diese, jene war genau wie diese durch eine Weltanschauung gebunden. Ein wesentlicher Unterschied liegt auch in den Motiven der wissenschaftlichen Forschung hier und dort. Die moderne Wissenschaft ist wenigstens grundsätzlich von aller Tendenz losgelöst, sie hat die stärkste Wurzel ihrer Kraft in ihrer prinzipiellen Absolutheit, die keine Marschrichtung anerkennt, die sich ihr nicht aus ihrer eignen Entwicklung heraus von selbst aufzwingt. Der babylonisch-assyrischen Wissenschaft, deren literarische Zeugnisse wir vor uns haben, war der Gedanke einer Wissenschaft um der Erkenntnis willen vollständig fremd. Sie war lediglich ein Mittel zum Zweck, nie Selbstzweck. Sie arbeitete mit bestimmten Voraussetzungen und erschöpfte sich in der Begründung und Verdeutlichung dieser Voraussetzungen. Die Voraussetzungen selbst waren ihr unantastbar, standen außerhalb aller Diskussion als das schlechthin Gegebene, als der eine feste Punkt, zu dem alles, was zu allen Zeiten im Weltenraum vor sich ging, eine Beziehung haben mußte, wenn es einen Sinn haben sollte. Diese Beziehung aufzuweisen, diesen Sinn auszulegen war ihre Aufgabe.

So mußte alle Astronomie ganz von selbst zur Astrologie

werden. Die Erkenntnis der kosmischen Erscheinungen gewann nur dann Bedeutung, wenn sie in Beziehung zu der göttlichen Weltregierung gesetzt waren.

Eine weitere Anwendung erfuhren die astronomischen Kenntnisse im Kalender, dessen Bedeutung für das bis ins Kleinste wohlgeordnete Staatswesen, für Ackerbau, Handel und Wandel allein hingereicht hätte, die Pflege der Astronomie auf der Höhe zu erhalten.

Wie die Astronomie, so mußten in größerer oder geringerer Unmittelbarkeit auch alle anderen Wissenszweige einem letzten Endziele oder einer ersten Voraussetzung, immer aber praktischen Zwecken dienen.

Die Geschichtswissenschaft hatte die Aufgabe, die im Sinne der Weltanschauung folgerichtige Entwicklung alles Weltgeschehens im einzelnen nachzuweisen, die Entsprechung der irdischen Ereignisse mit den präexistenten Normen darzutun, aufzuzeigen, wie sich im Völkerschicksal der von Urbeginn an festgelegte „Kreislauf“ der „Bestimmungen“ vollzog. Ihr lag es ob, immer wieder den Zusammenklang der sich vor den Augen der Mitlebenden abspielenden Geschehnisse mit den ewigen Ratschlüssen der Götter, die Legitimität aller irdischen Ordnung aufzuzeigen und in Anerkennung zu erhalten. Freilich ein theoretisches Werk hat diese Geschichtswissenschaft nicht hinterlassen, kein Kompendium, das alle ihre Grundsätze und die Methoden ihrer Anwendung in unmißverständlichen Sätzen überlieferte. Wir vermögen sie lediglich aus einigen Spuren ihrer praktischen Betätigung zu erschließen. Die Beispiele Nabunaids, Sargons, Nabonassars, Senacheribs sind oben S. 207 f. besprochen. Ein besonders lehrreiches Beispiel der von dieser „Wissenschaft“ inspirierten Geschichtskonstruktion hat uns Berosus in seinem Geschichtswerk überliefert. Vgl. auch oben S. 200f. Auch die Übertragung bestimmter legendarischer Stoffe auf gewisse Herrscher, vornehmlich auf die Dynastiengründer, geht im letzten Sinn auf diese babylonische „Wissenschaft“ zurück. Das Studium der Vergangenheit hatte ausschließlich die Interessen der Gegenwart im Auge. Nicht wie die Vergangenheit war, sondern wie die Gegenwart sein mußte, wenn sie ihre Bestimmung erfüllen wollte — das zu erkennen war die treibende Kraft aller Bemühungen der babylonischen Wissenschaft um die Geschichte der Vorzeit.

Wie Astronomie und Geschichtswissenschaft nicht um ihrer selbst willen gepflegt wurden, so waren auch beim Studium der Schrift und der Sprache der sumerischen Sprachdenkmäler vor allem praktische Interessen maßgebend, die ihrem Wesen nach wiederum stark von der Weltanschauung des alten Orients beeinflußt waren. Die Kontinuierlichkeit der religiösen Übung war das stärkste Band, das die jeweilige Gegenwart im alten Orient mit der Vergangenheit, mit dem Anfang aller Dinge in Verbindung und Beziehung erhielt. Das Verständnis der religiösen Urkunden, vor allem der Zauberformeln und Beschwörungstexte hatte aber eine genaue Kenntnis der altgeheiligten Sprache zur unabweisbaren Voraussetzung. Daher war ihr Studium ebensosehr eine sittliche Pflicht, wie eine Forderung des persönlichen Interesses.

Besonders deutlich liegt der Zusammenhang des wissenschaftlichen Betriebes in Babylonien mit den Grundlehren der Religion und Weltanschauung in der Medizin zutage. In anmutiger Form kommt dieser Zusammenhang in der Legende vom Zahnschmerzwurm (vgl. § 17) zum Ausdruck. Der Gedanke, daß alle Krankheit Wirkung unheilvoller Dämonen ist, zieht sich durch die ganze Literatur der Beschwörungsformeln hindurch. Für die Beziehungen, die zwischen den Krankheitserscheinungen und den Vorgängen im Kosmos aufgespürt wurden, bieten die Ominatexte zahllose Belege.

Wenn man nun freilich von einer babylonisch-assyrischen Geographie, Zoologie, Mineralogie u. drgl. spricht, so hat das in den erhaltenen Texten keinerlei Stütze, die meist lediglich als Zusammenstellungen von Vokabeln, nach sachlichen Gesichtspunkten gruppiert, aufzufassen sind. Mit demselben Rechte könnte man dann auch in den Götter- und Tempellisten Zeugnisse einer theologischen Wissenschaft erblicken. Daß auch diese Zusammenstellungen eine geistige Tätigkeit voraussetzen und bekunden, gibt noch kein Recht, sie als Ergebnisse eines wissenschaftlichen Betriebes anzuerkennen. Die Beurteilung des babylonischen Geisteslebens kann eines so stark verkürzten Maßstabes wohl entraten.

Dagegen darf man als eine ganz spezifisch babylonische Wissenschaft die Ominologie bezeichnen im Hinblick auf die bis zur denkbar höchsten Virtuosität ausgebildete Fähigkeit der Anwendung der aus dem System der Weltanschauung gewonnenen Erfahrungssätze auf alle Vorkommnisse am Himmel und auf der

Erde. Bei der Besprechung der Ominatexte wurde gelegentlich auf die subtile Spezialisierung aller „Vorzeichen“ hingewiesen. Uns fehlt heute noch in den meisten Fällen der Schlüssel zum Verständnis der in den großen Ominawerken niedergelegten Deutungen. Es kann aber keine Frage sein, daß wir es hier mit den Zeugnissen einer eigenen, in jahrtausendelanger Übung bis ins Kleinste ausgebildeten „Wissenschaft“ zu tun haben. Eine Sparte dieser Wissenschaft ist die Astrologie, eine andere die Leberschau, eine andere die Becherwahrsagung. Für jedes Beobachtungsfeld galt es, eine fast unerschöpfliche Fülle von Variationen festzustellen und für jeden einzelnen Fall die Beziehung zu den aus der „Weltanschauung“ gewonnenen Erfahrungssätzen herzustellen. So fremdartig eine solche „Wissenschaft“ unseren Begriffen ist, so haben wir doch kein Recht, ihr diesen Ehrentitel zu weigern, da sie alle formalen Forderungen erfüllt, die man an die Wissenschaft zu stellen berechtigt ist.

§ 72. Philologische Texte.

I. Syllabare.

Unter Syllabaren versteht man Zeichenerklärungen in Tabellenform. Aber nur die Syllabare der sog. I. Klasse (S a) führen ihren Namen mit Recht, denn bei den anderen handelt es sich nicht um Erklärung von Silbenzeichen, sondern von Wortzeichen oder Ideogrammen.

1. Die Syllabare der I. Klasse (S a).

Publiziert zuletzt in CT XI. pl. 1 ff. — Die verschiedenen Fragmente sind zusammengearbeitet von Delitzsch AL[4] S. 83 ff. Bearbeitung: Hommel, Sumerische Lesestücke, S. 66 ff. Über die Anordnung von S[a] vgl. Peiser, ZA I, 95 ff.; II. 316 ff. und Zimmern in ZDMG. 50, 667.

Bestehend aus 3 Kolumnen, von denen die mittlere das zu erklärende Zeichen, die linke die Aussprache, und zwar sowohl die semitische wie die sumerische, die rechte den Namen des Zeichens enthält. Z. B.:

ku-ú	X	tu-kul-lum
zi-i	X	tu-kul-lum
du-ur	X	tu-kul-lum
[tu-ku]-ul	X	tu-kul-lum

d. h. das Zeichen X, das in der Sprache der Grammatik tukullum heißt, hat die Lautwerte ku, zi, dur, tukul.

Hatte der angehende babylonische oder assyrische Gelehrte mit der Absolvierung der Syllabare S a sich der Anfangsgründe

der Schriftlehre bemächtigt, so führten ihn die Syllabare S b bis S d in die tieferen Geheimnisse der Schrift und speziell in den Wortschatz der sumerischen Sprache ein.

2. Die Syllabare der 2. Klasse (S b).

CT XI pl. 14ff.; Delitzsch, AL[4] S. 91ff., jetzt ergänzt durch das neubab. Fragment bei Weißbach, Babylonische Miszellen, S. 27ff. pl. 10f. Bearbeitung: Hommel, Sum. Lesestücke, S. 74ff.

Bestehend aus 3 Kolummen, von denen die mittlere das zu erklärende Ideogramm, die linke dessen sumerische Aussprache, die rechte dessen semitische Übersetzung enthält. Z. B.[1]:

ni-e	X	ki-nu-nu	(Kohlenbecken)
i-zi	X	i-scha-tum	(Feuer)
bi-il	X	qa-lu-ú	(verbrennen)

d. h. das Ideogramm X bedeutet in der (sumerischen) Aussprache ne: Kohlenbecken, in der Aussprache izi: Feuer, in der Aussprache bil: verbrennen.

Eine eigenartige Variante zu S b bilden die Listen, die CT XII, pl. 24ff. veröffentlicht sind. Während sich S b mit der Aufführung der wichtigsten Ideogramme und immer nur einem semitischen Äquivalent begnügt, werden hier die ganzen Materialien in der denkbar erschöpfendsten Vollständigkeit vorgeführt, und zwar unter strenger Einhaltung der Anordnung nach Zeichenformen. Soweit die erhaltenen Fragmente einen Einblick gestatten, scheint es sich ausschließlich um solche Zeichen zu handeln, denen andere Zeichen eingeschrieben werden können. Nach der Erörterung des Grundzeichens nach allen seinen sumerischen Lautwerten und sämtlichen semitischen Bedeutungsnüancen werden alle Modifikationen durch Einschreibung anderer Zeichen ebenso abgehandelt. Daß der maßgebende Gesichtspunkt bei diesen Zusammenstellungen die Möglichkeit eingeschriebener Elemente ist, geht daraus hervor, daß jedesmal das eingeschriebene Zeichen neben dem Kompositum wiederholt wird.

Eine Grenzlinie zwischen S b und den durchgehends mit Glossen versehenen Vokabularien (vgl. S. 289) ist kaum streng durchzuführen. Streng genommen gehört auch S b zu den Vokabularien, da hier das charakteristische Merkmal der übrigen Syllabare, die Anführung der Zeichennamen, fehlt und nicht Silben-, sondern Sinnzeichen erklärt werden. Doch ist, um Verwirrung zu vermeiden, die übliche Bezeichnung beibehalten worden.

---

[1] Weißbach, l. c. S. 28.

3. Die Syllabare der 3. Klasse (S^c^).

CT XXI pl. 29ff.; Delitzsch, AL[3] S. 67ff.; 4 R[2] 62f. Bearbeitung: Hommel, Sum. Lesest, S. 83ff.

Bestehend aus 4 Kolumnen stellen sie bis zu einem gewissen Grade eine Kombination von S^a^ und S^b^ dar. Zu den 3 Kolumnen von S^a^ (Aussprache, Zeichen, Zeichenname) treten in der 4. Kolumne die semitischen Übersetzungen des Ideogrammes und zwar unter gelegentlicher Anfügung zahlreicher Synonyma. Es handelt sich nicht darum wie in S^a^, in der ersten Kolumne alle Möglichkeiten der Aussprache zu registrieren, es wird vielmehr für jedes Zeichen nur **eine** Aussprache mitgeteilt, die für eine ganze semitische Wörtergruppe Geltung hat; wenn dagegen dasselbe Ideogramm in verschiedener Aussprache verschiedene Bedeutung hat, so wird es meist auch an verschiedenen Stellen behandelt. Die Absicht von S^c^ ist demnach die Sammlung der babylonisch-assyrischen Übersetzungen, die für ein Ideogramm unter Voraussetzung einer bestimmten Aussprache möglich sind. Es korrespondieren also Kol. I und Kol. IV, während Kol. II und III als Erläuterung beigegeben sind. Z. B.:

gi-isch	X[1]	ni-ta-chu	zi-ka-ru	(männlich)
			i-scha-ru	(gerade)
			ri-chu-ú	(zeugen, einem Weibe beiwohnen)
du-ub	Y	du-ub-bu	scha-pa-ku	(aufschütten)
			ta-ba-ku	(ausgießen)
			sa-ra-qu	(ausgießen)
			tu-ub-bu	(Tafel)
			la-mu-ú	(umgeben)
			ç̣i-bu-ú	(wollen)

d. h. das Ideogramm Y, das dubbu heißt, hat in der Aussprache dub die Bedeutungen „aufschütten", „ausgießen" usw. usw.

4. Die Syllabare der 4. Klasse (S^d^).

Br.Mus. 82 — 8 — 16, 1: Smith, Miscellaneous Textes 25—26; Abel-Winckler, Keilschrifttexte 54f.; CT XI, 49f. Bearbeitung: Hommel, Sum. Les. 96ff. Außerdem: Sm 1300 (CT XI, 35f.), K 4174 (ib. 45—48, vgl. Meißner, Supplement, Taf. 8—9) und kleinere Fragmente in CT XI.

Während die als S^c^ bezeichneten Tabellen durchaus **einfache** Ideogramme behandeln, enthält eine weitere Gattung von Syllabaren **zusammengesetzte** Ideogramme, und zwar neben

[1] Dasselbe Ideogramm in der Aussprache usch ist an anderer Stelle behandelt.

sachlichen Begriffen vor allem auch Städtenamen, Beamtentitel u. a. In der Anlage entsprechen diese Tabellen völlig denen der Klasse S c.

II. Lexikalische Texte.

In allen bisher besprochenen Texten handelt es sich vor allem um die Erlernung der Ideogramme. Eine große Zahl von Listen sind aber rein lexikalischer Natur, und zwar sind es sowohl sumerisch-semitische Vokabularien, als auch semitische Synonymenlisten zur Erlernung offenbar besonders der der Literatursprache angehörenden und sonstiger selten vorkommenden Wörter. Die Anordnung ist durchweg dieselbe, in zwei Kolumnen, von denen die linke das zu erklärende, die rechte das erklärende Wort enthält.

1. Sumerisch-semitische Vokabulare.

Veröffentlicht CT XVIII. pl. 32—50; CT XIX, pl. 1—50; CT XII, 1—23, 33—50.

Sie setzen die Kenntnis der Sprache meist voraus, bei einigen Tafeln ist aber gleichwohl die sumerische Aussprache in kleiner Schrift als Glosse den sumerischen Wörtern entweder immer oder wenigstens vielfach beigeschrieben. Der Umfang dieser Listen muß sehr groß gewesen sein. Soweit sie nicht Schülerübungen, sondern Lehrbücher waren, sind sie wohl alle in Serien eingegliedert gewesen. So haben wir von der Serie An-Ta-Gal: schaqû große Stücke der 3., 5., 7., 8. und vielleicht auch der 10. Tafel (CT XVIII). Desgleichen große Stücke einer Serie Alam: la-a-nu (ib). Von der Serie Sag-Alan: nabnîtum sind Stücke der 1., 4., 5., 10., 21., 22., 23., 25. Tafel erhalten (CT XII, 33 bis 50), von einer Serie Id-A: na-a-qu wissen wir, daß sie aus mindestens 40 Tafeln bestanden hat (CT XII, 1—23, kopiert laut Unterschrift im 10. und 11. Jahr des Artaxerxes I., also 455 und 454 v. Chr. nach Originalen zu Borsippa und Babel [pl. 13]). Die sumerische Aussprache ist in beiden Serien durchweg in Glossen beigeschrieben. Wie in S c sind in der semitischen Kolumne zahlreiche Synonymen mit aufgenommen. Bei der überwiegenden Mehrzahl der Texte kann aber die Zugehörigkeit zur betr. Serie wegen ihrer fragmentarischen Erhaltung nicht mehr festgestellt werden. Die Anordnung dieser Vokabularien ist keine einheitliche, wie sich auch bei den Syllabaren S b bis S d ein festes System nicht erkennen läßt. Die Gestalt der Zeichen ist wohl

das im allgemeinen maßgebende Prinzip, das aber durch andere Einflüsse durchbrochen wird. So sind die sumerischen Worte zumeist nach den Anfangscharakteren geordnet, dazwischen werden solche, die mit denselben Charakteren schließen, angefügt, andere sind lediglich nach verwandten Bedeutungen gruppiert.

Möglicherweise gehören hierher auch die zweisprachigen Listen, die nach Gegenständen geordnet sind (vgl. S. 293 f.).

2. Semitische Synonymenlisten.

Texte: CT XVIII, 1—31.

Von Serien ist bis jetzt nur eine: malku: scharru erkannt (l. c. pl. 17—31), die zum mindesten aus 8 Tafeln bestand. Identifiziert konnten bisher werden Stücke der 1., 3. u. 8. Tafel.

3. Dreisprachige Listen.

a) Das dreisprachige Vokabular K 4319: 5 R 11—12. Delitzsch, AL[3], 126—130; Abel-Winckler, Keilschrifttexte, 56f. Bearbeitet von Hommel, Sum. Les., 55 ff.

b) Die dreisprachige Götterliste K 171: 2 R 59 + 2 R 54 Nr. 2; Lenormant, Choix, Nr. 29. Bearb. v. Hommel, l. c. S. 45 ff.

Mit dem Studium dieser Texte erklomm der Priesterzögling eine ungleich höhere Stufe. Sie stellen die beiden „Dialekte“ der sumerischen Sprache einander gegenüber und fügen in einer 3. Kolumne die semitische Übersetzung bei. Sie dienten zunächst wohl zur Erlernung auch der „neusumerischen“ Formen der Sprache der Bußpsalmen usw. Da man sich nicht damit begnügte, der „dialektischen Form“ der Wörter die semitische Übersetzung beizufügen, sondern ihr auch die „altsumerische“ gegenüberstellte — zumal in der Götterliste —, so beweist das zum mindesten ein über den nächsten Bedarf und den rein mechanischen Wissenschaftsbetrieb hinausgehendes, sprachgeschichtliches Interesse. Man könnte aber vielleicht auch weitergehen und annehmen, daß die babylonisch-assyrischen Grammatiker über lexikalische Zusammenstellung hinausgegangen sind und die heilige Sprache auch hinsichtlich ihrer lautgesetzlichen Entwicklung studiert haben. Auf jeden Fall sind sie für uns für die Erkenntnis dieser Entwicklung von allergrößter Bedeutung.

4. Das sog. Kossäische Vokabular

Transkr. u. Bearbeitung bei Delitzsch, Sprache der Kossäer 14ff.; vgl. auch Hommel, Grundriß S. 36f. — Neubabylonische Schrift; bis auf wenige Zeilen vorzüglich erhalten.

enthält auf 48 Zeilen ebensoviele „kossäische“ Worte mit neben-

stehender semitischer Übersetzung, und zwar zunächst 16 Gottesnamen, dann allgemeine Begriffe wie Gott, Stern, Himmel, Erde, Wind, König, Mensch, Bogen, Schatten, Hilfe usw.

Die Veranlassung zur Abfassung dieses Vokabulars war vielleicht das Bedürfnis, ein Hilfsmittel zum Verständnis der Sprache des mit den Assyrern in vielfache Berührung kommenden Volks der Kassiten zu schaffen; in diesem Falle müßten wir freilich noch weitere ähnliche Texte erwarten. Wahrscheinlicher ist mir, daß die Tafel eine linguistische Studie eines sprachenbeflissenen Gelehrten enthält. Beachtenswert ist übrigens, daß die Mehrzahl der erklärten Wörter Bestandteile kassitischer Personennamen sind.

Die vollständig der Erklärung von Personen- und zwar meistens Königsnamen gewidmete Tafel 5 R 44 enthält in Kol. I, 23—29; III, 52; IV, 33—44 kassitische Personennamen mit semitischer Übersetzung. Vielleicht enthält auch K 8668 eine kassitisch-semitische Wörterliste; dagegen scheint in OBJ Bd. I, pl. 63 Nr. 146 eine rein kassitische Wörterliste ohne semitische Übersetzung vorzuliegen (vgl. Hommel Grundriß, S. 36 A. 3).

III. Grammatische Texte.

1. Ein umfangreicher Text, der nach den Anfangsworten den Namen „ana ittischu" führt und wie alle anderen ähnlichen Texte jedenfalls allgemein in den Schulen gebraucht worden ist, lehrt uns den weiteren Gang des semitischen Sprachunterrichts kennen. Er enthält die Formenlehre der sumerischen Sprache in Paradigmen und kurzen Sätzen, aber auch schwierige Materialien, wie namentlich Beispiele aus den Gesetzessammlungen. Im Zusammenhange dieser Serie sind auch die oben § 61 besprochenen sog. „sumerischen Familiengesetze" überliefert worden.

Es sind bis jetzt 4 Tafeln dieser Serie identifiziert (1, 2, 6 (?), 7), eine weitere mit großer Wahrscheinlichkeit ihr zugewiesen. Diese Tafeln sind zum größten Teil gut erhalten, in 4 Kolumnen geschrieben und zählen 262, 248, 194, 175, 221 Zeilen. Veröffentlicht u. a. in 2 R 11 (Haupt, ASKT 45 ff.), 2 R 12 f. (Haupt, S 54 ff.), 2 R 14 f. (Haupt, 71 ff.), 2 R 10 u. 5 R 24 (Lenormant, Choix, Nr. 15) 2 R 8 f. (Haupt S. 69 ff.). Auszüge bei Delitzsch, AL[3 u. 4]; über die Literaturnachweise zu den einzelnen Fragmenten und Duplikaten s. Bezold, Literatur S. 211 ff. Vgl. auch Hommel, Geschichte S. 382 ff., Meißner, WZKM 4, 301 ff.

Alle bisher gefundenen Fragmente stammen aus Assurbanipals Bibliothek, gehören aber, wie es scheint, verschiedenen Rezensionen an. Ein grammatisches Paradigma z. B. lautet (Delitzsch, AL[4], S. 113, Z. 92 ff.):

Ki-Ni-Ta	it-ti-schu	(mit ihm)
Ki-Ne-Ne-Ta	it-ti-schu-nu	(mit ihnen)
Ki-Mu-Ta	it-ti-ia	(mit mir)
Ki-Me-Ta	it-ti-ni	(mit uns)
Ki-Zu-Ta	it-ti-ka	(mit dir)
Ki-Zu-Ne-Ne-Ta	it-ti-ku-nu	(mit euch)

Der weitere Inhalt besteht zum großen Teil aus Beispielen, die aus der Sprache der Rechtsurkunden hergenommen sind. Und zwar ist es die Sprache und das Recht der altbabylonischen Zeit, die ihnen zugrunde liegen. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß die Zusammenstellung der Serie selbst, wenigstens dem Grundstock nach, bis in die Zeit Hammurabis zurückreicht. Ihre ursprüngliche Bestimmung war wohl die, als Handbuch zur Erlernung der juristischen Terminologie den mit der Beurkundung von Vertragsabschlüssen betrauten Priestern zu dienen (vgl. Hommel und Meißner ll. cc.)

2. Schulzwecken haben auch gewisse Abschriften von Zauber- bzw. Beschwörungstexten[1] gedient, die nicht wie gewöhnlich die semitische Übersetzung des sumerischen Orginals inter lineas geben, sondern — wie bei den Paradigmensammlungen usw. der Serie ana ittischu — nebenher in eigener Kolumne laufen lassen.

Demselben Zwecke dienten auch die meisten uns erhaltenen Niederschriften der unten § 76 besprochenen Sprichwörter.

IV. Paläographische Texte.

Was der babylonische Student bisher gelernt, befähigte ihn aber nur zum Verständnis der in die Schrift seiner Zeit umgeschriebenen Texte. Die Originale mit ihren altertümlichen Schriftzeichen waren ihm auch nach Absolvierung der grammatischen Kurse ein verschlossenes Land. So mußten den grammatischen Stücken notwendig epigraphische, genauer paläographische an die Seite treten. Einige solcher Studententafeln sind erhalten. Es sind entweder reine Zeichenlisten, die alle möglichen Zeichenvarianten aus verschiedenen Epochen und Schulen zusammenstellen, oder sie haben zudem jeweils die moderne neubabylonische oder neuassyrische Form eingeschrieben (vgl. die Texte CT V 8—12 u. 13—16). Diese Tafeln sind offenbar durchaus ernst zu nehmen, wenn es auch bis jetzt nicht gelingt, die oft sehr zahlreichen und

[1] 2 R 17—18; Haupt ASKT 82 ff., zum Teil bei Delitzsch, AL[3] u. [4] S. 132f. bzw. 116ff.

manchmal höchst eigentümlichen Varianten auch als wirklich in Texten gebräuchlich nachzuweisen.

Dagegen gibt es noch einige andere Täfelchen, die nur als Schularbeiten angesehen werden können und keineswegs als Reinschriften, die für das strenge Auge des Lehrers berechnet sind. Sie enthalten vielmehr neben richtigen Zeichenvarianten offenkundige Kritzeleien und Spielereien, die wohl nicht viel anders zu taxieren sind als die graphischen Künste, die Langeweile unbeschäftigter Schüler auch heute noch auf Fließblätter und Diarien zaubert. Man hat diese Kritzeleien leider gelegentlich blutig ernst genommen und Schlüsse aus ihnen gezogen, die nur auf Abwege führen konnten. Ein solches Täfelchen ist veröffentlicht CT V 7, und auch die sog. Hieroglyphentafel (vgl. Delitzsch, Entstehung des ältesten Schriftsystems, S. 199ff. u. oben S. 23) wird wenigstens rücksichtlich ihres Quellenwertes für die Erkenntnis der Schriftgeschichte nicht höher gewertet werden dürfen.

Alle hier besprochenen „paläographischen" Texte stammen aus Assurbanipals Bibliothek.

V. Wörterlisten mit sachlicher Anordnung.

Neuausgabe: CT XIV, vgl. dazu Meißner in MVAG 1904, 3 (Assyriologische Studien II).

Während die oben besprochenen Texte wohl alle dem Bedürfnis des sprachlichen Unterrichts auf den Schulen Babyloniens und Assyriens zu dienen bestimmt waren, ist der Zweck einer großen Anzahl von Wörterlisten noch nicht völlig klar. Es sind zumeist zweisprachige Listen, die nach sachlichen Gesichtspunkten gruppiert sind, Zusammenstellungen von Sternnamen (CT XIV, 15—17), Pflanzennamen (ib. 10, 18—50 u. sonst), Tiernamen überhaupt (ib. 1—2), Vogelnamen (ib. 3ff.), Fischnamen (ib. 11, 12), Schaf- und Eselarten (ib. 11), Schlangen (ib. 13), dann Waffennamen und Rohrgegenstände (ib. 13) usw.

Da die zweisprachigen Texte dieser Gattung die Regel sind, einsprachige nur ausnahmsweise begegnen und in manchen Fällen — wie bei den Vokabularien oben II, 1 — auch Synomyma des semitischen Wortes beigeschrieben sind (z. B. in den dreispaltigen Texten CT XIV, 3—7), darf man wohl annehmen, daß der Hauptzweck dieser Sammlungen lexikalischer Natur war. Daneben muß freilich auch ein spezieller Gesichtspunkt bei einzelnen Zusammenstellungen maßgebend gewesen sein, insofern es sich herausstellt, daß z. B. bei den Pflanzennamen einige Listen geradezu als medizinische Rezepte aufzufassen sind. So ist es wohl möglich, daß gelegentlich auch noch andere dieser Wörterlisten sich als Verzeichnisse für nichtwissenschaftliche, praktische Zwecke er-

weisen. Möglicherweise sind auch hierunter vereinzelte Schülerarbeiten nachzuweisen. Sicherlich sind aber wenigstens einige dieser Texte als Vokabularien zu Schulzwecken zu betrachten, das beweisen die zweifellos als Schülerarbeiten anzusehenden Texte CT XIV, 47—49, die in der ganzen Anlage den großen Listen völlig entsprechen.

Ein besonders interessantes Beispiel für diese Art von Texten ist das laut Unterschrift vom König Assarhaddon für seinen Sohn, den Prinzen Assurbanipal, bestimmte Vokabular[1], das meist als „Lehrbuch des Prinzen Assurbanipal“ bezeichnet wird. Es ist zweisprachig abgefaßt und nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet. Die uns erhaltene Tafel enthält durchweg Gegenstände, die aus Holz bestehen oder gefertigt sind.

Während alle bisher genannten derartigen Listen in Niederschriften aus jüngerer Zeit erhalten sind, besitzen wir auch eine überaus eingehende nach Gegenständen geordnete Liste aus der Zeit der Hammurabidynastie[2]. Sie ist einsprachig und zwar sumerisch abgefaßt und verzeichnet der Reihe nach die verschiedensten Arten von Steinen, Pflanzen, Knoblauch, Fischen, Vögeln u. a.

VI. Schülerarbeiten.

Die seither besprochenen „philologischen“ Texte geben einen Überblick über die im babylonischen Sprachunterricht gebrauchten Lehrmittel. Eine ganze Anzahl von Texten zeigen uns auch, welche Früchte dieser Unterricht bei einzelnen Schülern gezeitigt hat.

Die älteste, aber auch unbeholfenste Schülerübung haben wir möglicherweise in der von Hilprecht (Exploration in Bible-Lands 405) abgebildeten Tafel[3], die lediglich drei Reihen Striche enthält und einer vorsargonischen Schicht — also jedenfalls dem 4. vorchristlichen Jahrtausend — entstammt. Andere Abc-Tafeln hat Hilprecht aus den Nippurfunden mitgeteilt[4]; sie zeigen die Einübung der verschiedenen Elemente der Keilschriftzeichen, des Winkelhakens, des horizontalen und vertikalen Keilstriches. Von

---

[1] Text: Delitzsch, AL[3] 86 ff. Vgl. auch Meißner in OLZ, 1906, Sp. 162 f.

[2] Veröffentlicht CT VI, 11 ff.

[3] Wenn sie nicht etwa als Gewicht zu betrachten ist.

[4] Die Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur, S. 57 ff.

den Zeichenelementen führt der Weg zur Übung ganzer Zeichen und vor allem zur Erlernung der archaischen Schrift. In K 103 (5 R 31 Nr. 6) haben wir eine Probe, wie ein Schüler sich mit den archaischen Zeichen eines alten literarischen Textes abmüht Daß er derselben nicht überall Herr geworden, beweisen die gelegentlichen Beischriften ul idi „weiß ich nicht". Von den Sprachstudien geben die von Schülerhand geschriebenen Listen des verschiedensten Inhalts — auch chronologische Listen dienten als Vorlage — Kunde.

Von besonderer Bedeutung für uns sind die Schülerversuche an zusammenhängenden Texten, denen wir manches sonst vielleicht verloren gebliebene Stück der babylonisch-assyrischen Literatur verdanken. Es ist allerdings vor einer kritiklosen Überschätzung dieser Texte ernstlich zu warnen, denn es scheint sich bei ihnen keineswegs immer nur um Abschriften von zuverlässigen Vorlagen, sondern gelegentlich auch um Kompositionsübungen zu handeln, und auch die Abschriften verlieren durch ihren schülerhaften Charakter sehr wesentlich an objektiver Bedeutung. Namentlich bei solchen Schülertexten, die offenbar als Übersetzungsaufgaben ins Sumerische zu betrachten sind, ist Vorsicht geboten. Zu den letzteren gehört jedenfalls das § 14 behandelte Stück; als schülerhafte Kompositionsversuche sind wohl auch inhaltlich die beiden Texte von § 18 zu werten.

Das in jeder Hinsicht wichtigste Denkmal des an babylonischen Literaturstücken sich mühenden Schülerfleißes ist das Exemplar des Adapamythus, das wir dem Tel-el-Amarnafund verdanken. Es war als Übungsmaterial für die Keilschriftstudien der Schreiber des Pharao aus Babylonien bezogen und weist rote Striche zwischen den einzelnen Worten auf, mittels deren sich die Lernenden durch den Text hindurchhelfen mußten. Andere Übungstexte weisen andere Lesehilfen auf (so VATh 348 Trennung der einzelnen Zeichen durch Punkte); besonders instruktiv ist K 3927 (ASKT S. 75) durch seine gelegentlichen Eintragungen der Aussprache bei Ideogrammen. Vielleicht darf man auch die zahlreichen astrologischen Tafeln, bei denen die Aussprache der Ideogramme durch beigeschriebene „Glossen" angegeben ist, hierher stellen.

VII. Praeparationen, bezw. Kommentare.

Von großer praktischer Bedeutung sind die Bearbeitungen

einzelner Literaturstücke. Es ist nicht immer sicher zu entscheiden, ob es sich dabei um Präparationen oder um Kommentare handelt, doch ist das auch von geringer Bedeutung für ihre Verwendbarkeit, die durch ihre Zuverlässigkeit entschieden wird, an der zu zweifeln bis jetzt in keinem Falle ein Grund vorliegt. Besonders häufig scheint das Schöpfungsepos Enuma elisch und von diesem wiederum die 7. Tafel präpariert bzw. kommentiert worden zu sein[1]. Die erhaltenen Fragmente dieser Studien lehren, daß die 7. Tafel von Enuma elisch auch in das Sumerische übersetzt worden ist[2]. Einen wichtigen Kommentar besitzen wir auch zu dem oben § 38,1 besprochenen Text: „Ich will rühmen den Herrn der Weisheit“ (5 R 57), zu Teilen der Schurpuserie (2 R 35 Nr. 1), zu Ominatexten (z. B. 5 R 31 Nr. 2), zum astrologischen Werk Sargons (z. B., Craig, Astr. I. 91 f.) und zu vielen anderen Texten (vgl. Bezold, Catalogue Index s. v. Lists, explanatory). Inhaltlich gehören hierher auch die mit Glossen versehenen Rezensionen literarischer Stücke. Von den Kommentaren zum Schöpfungsepos unterscheidet King (Sev. Tabl. II S. 157) drei Arten: 1. solche, die den Text Zeile für Zeile, 2. solche, die ausgewählte Stellen, 3. solche, die ideographisch geschriebene Titel erklären.

Die praktische Bedeutung dieser Textklasse liegt für uns in den häufig von ihnen gebotenen Ergänzungen zu fragmentarisch erhaltenen Texten und in der Ersetzung seltener Worte oder Ideogramme durch geläufigere oder umschreibende Ausdrücke.

VIII. Kataloge.

Unter den Texten der Bibliothek Assurbanipals finden sich auch eine ganze Anzahl von Titelverzeichnissen, die man am einfachsten als Kataloge bezeichnet hat. Sie sind ihrem praktischen Zweck nach offenbar verschieden zu beurteilen.

Die Kataloge von Handerhebungsgebeten (4 R 53 III, 44—IV, 28; K 2832+6680), von Beschwörungstexten (K 3041 [?], 3996, 6961, 10664, Sm 103, Rm 529), von Ritualtexten (Zimmern, Ritualtafeln, Nr. 96), von Ominatexten (CT XX, 1; K 6962, 12722, 13818) haben jedenfalls ausschließlich den praktischen Bedürf-

[1] Die Kommentare zu Enuma elisch sind veröffentlicht von King, Sev. Tablets App. I.

[2] Zur Annahme, daß das Epos ursprünglich sumerisch abgefaßt gewesen sei, liegt kein Grund vor.

nissen der Tempelarchivare oder der Bibliothekare Assurbanipals gedient.

Desgleichen dürfte die Mehrzahl der von Bezold im „Catalogue“ als Kataloge literarischer Werke aufgeführten Texte K 2248, 7468, 10797, 13280; Sm 2137 (vgl. auch Sm 150 in ZA I 191) und vielleicht auch Rm 618 (Bezold Catalogue S. 1627) als bibliothekarische Hilfsmittel anzusprechen sein.

Dagegen erfordert der Text K 9717 und sein Duplikat Sm 669 (Haupt, Nimrodepos S. 90 f.) ausführlichere Besprechung, da man in ihnen die Verfassernamen wichtiger Literaturwerke gefunden zu haben glaubte.

Auch wenn der Sinn dieser schwierigen Texte zweifellos klar wäre und tatsächlich die in Frage kommenden Namen dem Zusammenhang nach nur als Namen der Autoren der betreffenden Literaturstücke aufgefaßt werden könnten, so spräche der ganze Charakter der babylonischen Literatur (vgl. oben S. 1 ff., 34 f., 116, 121) dagegen, daß es sich bei diesen Angaben um zuverlässige Überlieferung handeln kann. In diesem Falle könnte man sie höchstens als vage, ihrer Entstehung nach gar nicht mehr zu kontrollierende Priestermeinung ansprechen.

Aber die Erklärung des Textes ist zum mindesten höchst unsicher. Einige der in Frage kommenden Stellen lauten:

[Ku]-Qar ilu Gilgamesch: scha pi-i I ilu Sin-li-ki-un-nin-ni amelu m[asch-maschu (?) . . . . . .

[Ku]-Qar I E-ta-na: scha pi-i I Amel- ilu Nannar [. . . . . .

Die Bedeutung des Ideogramms Ku-Qar, dessen Lesung noch unbekannt, ist offenbar Serie, sicher aber nicht, wie noch oben S. 38 fragend angenommen wurde, „Geschichte“, „Erzählung“, da es auch als Etikette von Ominaserien und Beschwörungstexten (vgl. CT XXII, Nr. 1; Harp. 18) verwendet wird (CT XX, 48. 49; bei einer anderen Tafel derselben Serie fehlt es, ib. pl. 50; auch die Serie der Leberomina wird so bezeichnet, vgl. Bezold, Cat. zu K 8690). Schon diese allgemeine Bedeutung des Gattungsbegriffes, unter dem in diesem Text die Literaturerzeugnisse auftreten, macht es unwahrscheinlich, daß hier von dem Verfasser die Rede ist. Dazu kommt noch, daß auf Sm 669 offenbar eine ganze Anzahl von Texten manchmal mit derselben Persönlichkeit zusammengebracht werden unter der Formel

an-na-tum (diese) scha pi-i N. N.,

während einmal (Z. 13), wo nur ein Titel vorhergeht, die Formel

an-nu]-ú scha pi-i N. N.

zu lauten scheint. Danach scheint aber die Annahme, dass wir es hier mit Autorennamen zu tun hätten, auch durch den Befund der Texte vollkommen ausgeschlossen. Unklar bleibt noch die Phrase scha pî N. N. und damit auch das Verhältnis des N. N. zu den jeweils vorhergenannten Literaturstücken. Man würde zunächst natürlich daran denken, daß hier die Namen der von Assurbanipal beschäftigten Kopisten und die ihnen zugewiesene Aufgabe genannt seien. Dagegen scheint aber zu sprechen, daß in den wenigen Fällen, in denen die stark verstümmelten Texte den Berufsnamen erkennen lassen, stets die Titel maschmaschu und ummanu[1] dem N. N. folgen, von denen jedenfalls der erstere eine hohe Priesterklasse bezeichnet. Das Verständnis der Texte wird vor allem aber dadurch erschwert, daß in keinem einzigen Falle ein vollständiger Satz erhalten ist.

§ 73. Sonstige „wissenschaftliche“ Texte.

1. Was wir an Texten zur Zoologie, Botanik und Mineralogie[2] haben, sind ausschließlich Listen, deren Zweck jedenfalls zunächst ein literarischer ist. In ihnen ist der Wortschatz nach sachlichen Gesichtspunkten, nach Begriffskategorien zusammengestellt. Wenn diese Texte auch uns ein willkommenes Material bieten zur Beurteilung der naturkundlichen Kenntnisse der Alten, so ist bei ihrer Zusammenstellung das naturwissenschaftliche Interesse sicherlich nicht in erster Linie maßgebend gewesen. Vgl. oben S. 293f..

2. Auch bei den geographischen Texten[3] überwiegen weitaus die Listen. Solche sind, wie es scheint, schon aus altbabylonischer Zeit überliefert (4 R² 36, wohl in der Kassitenzeit umredigiert, vgl. Hommel, Grundriß S. 344). Sie zählen Städte, Landschaften, Berge, Gebirge, Ströme, Kanäle, Tempel Babyloniens und seiner nächsten Nachbarländer, der Text 2 R 53 Nr. 1 rev. auch solche Syriens und Kleinasiens auf. Welchem Zwecke diese Listen gedient haben mögen, ist nicht völlig klar. Sie

[1] geschr. Um-Me-A; K 9717, 20 steht, wie es scheint, Nu Um-[Me-A . . . .

[2] CT XIV, vgl. Meißner, MVAG 1904, 3; Delitzsch, Assyr. Studien I; Bezold, Lit. § 113, a—c; Teloni § 40.

[3] IV R² 36; II R 50—53. 61, zum großen Teil bearbeitet bei Delitzsch, Paradies; vgl. auch Bezold, Lit. § 114; Hommel, Grundriß S. 325 Anm. 2; Teloni § 41.

mögen wohl im Unterricht Verwendung gefunden haben, aber auch von den Verfassern der Königsinschriften und den Historiographen als Nachschlagewerke benutzt worden sein. Von großer Wichtigkeit sind die Routenlisten oder Itinerare, wie sie in den historischen Texten sich finden, besonders aber die Liste K 4315 + K 4379, die sich fast ausschließlich mit dem Osttigrisgebiet befaßt[1].

Speziell auf einen in seiner Art wissenschaftlichen Betrieb der geographischen Studien lassen aber die erhaltenen Kartenskizzen schließen, von denen eine (Sp II 967, CT XXII, 49) das Fragment eines Stadtplanes von Babel, die andere (Br. M. 82, 7—11, 509, ZA IV, 369, CT XXII, 48) eine Weltkarte darzustellen scheint[2]. Daß die Topographie schon seit den ältesten Zeiten bewußtermaßen gepflegt wurde, beweisen die Planskizzen von Örtlichkeiten, Fortifikationen, Kanälen, Tempeln u. a., die in Telloh aufgefunden worden sind, wie auch die Bronzetore von Balawat aus dem 9. Jahrhundert[3]. Neben diesen bildlichen Darstellungen darf man wohl auch an die epischen Stellen, die Anweisung zum Bau der Arche (vgl. oben S. 94), und das an den Himmel gezeichnete Bild des Labbu (S. 64) erinnern.

3. Die Texte, die als literarische Zeugen des theoretischen Betriebs der Mathematik, der Astronomie und Astrologie in Betracht kommen, tragen nichts weniger als literarischen Charakter. Von den mathematischen Texten sind es vor allem die Tabellen, in denen mathematische Verhältnisse verschiedener Zahlen fertig für den Gebrauch des Geometers vorliegen (z. B. für die ersten 38 Zahlen die Quadrate und Kuben im Sexagesimalsystem ausgedrückt 4 R[2] 37).

Von größtem Interesse schon durch ihr Alter — sie gehören etwa in die Zeit kurz vor der ersten Dynastie von Babel — sind die CT IX, 8—13 und 14—15 veröffentlichten beiden Sammlungen von offenbar vollständig durchgeführten mathematischen Aufgaben. Die einzelnen Aufgaben sind durch Striche abgeteilt

---

[1] Text: 5 R 12 Nr. 6 + 2 R 52 Nr. 2; bearb. von Jensen, ZA XV und jetzt (nach persönlicher Mitteilung) von Hommel im Grundriß S. 459 ff.

[2] vgl. Hommel, Grundriß 253f., Jeremias ATAO[2], 16. Eine andere, ebenfalls CT XXII, 49 veröffentlichte Planskizze läßt sich noch nicht bestimmen.

[3] Thureau-Dangin, RTC passim, vgl. Teloni § 43.

und endigen immer mit den Worten „Kiâm ne-bi-sum" bzw. lediglich „ne-bi-sum"[1], was offenbar soviel als „quod erat demonstrandum" bedeutet. Das bis jetzt recht spärliche Material von theoretischen Tafeln mathematischen Inhalts wird durch den XX. Band der Babylonian Expedition of the Univers. of Pennsylvania ergänzt werden, in dem H. V. Hilprecht die „Mathematical and Astronomical Tablets from the Temple Library at Nippur" vorlegen wird.

Von eigentlichen astronomischen Inschriften aus Assurbanipals Bibliothek scheint nach Bezold bisher nur ein einziges Fragment gefunden, „auf dem von der Umlaufszeit eines Planeten und der Entfernung gewisser Sterne von bestimmten Punkten die Rede zu sein scheint" (Ninive und Babylon S. 88). Dagegen stammen aus der Bibliothek einige Sternlisten (vgl. Bezold, Catalogue S. 2096). Das neubabylonisch-chaldäische Reich hat auch eine größere Anzahl theoretischer Texte astronomischen Inhalts hinterlassen, „rechnungsmäßige astronomische Aufzeichnungen, bei denen sich Beobachtungstafeln und Berechnungstafeln unterscheiden lassen" (ebenda S. 90). Von den astrologischen Texten war oben § 51 die Rede. Hier sei noch der sog. Astrolabe, die zur Berechnung der Gestirnhöhe dienen (vgl. z. B. Hommel, Aufss. u. Abhh. S. 242, 458 ff.) gedacht.

4. Was endlich die babylonisch-assyrische Heilkunde[2] anlangt, so haben wir wiederum nur wenige Reste der früher zweifellos umfangreichen theoretischen Literatur. Zunächst liegen auch hier wieder Zusammenstellungen in der Form von Listen vor, Namen von Ingredienzien bestimmter Arzeneien. Sodann aber scheint es auch Handbücher der Heilkunde gegeben zu haben. Dafür dürfen wir jedenfalls z. B. den Text K 191 usw. halten, von dem F. v. Öfele sagt, er behandle die Heilkunde in einer Weise, daß er in griechischer Übersetzung unbedenklich den Knidischen Schriften innerhalb des hippokratischen Corpus zugezählt würde". Der Text gehört zu der Serie „Wenn ein Mensch an . . . . . (suâlam) krankt, es zu Leibschneiden wird", von der Küchler die erhaltenen Fragmente bearbeitet hat. Eine Probe dieses Textes lautet (nach Küchler):

[1] oder ne-pi-schum zu lesen?

[2] vgl. zur Einführung F. von Öfele: Keilschriftmedizin in Parallelen (AO IV 2[2]); ders. im Handbuch der Geschichte der Medizin, 1901. — Küchler Beiträge zur Kenntnis der assyrischen Medizin, 1902.

Wenn ein Mensch Rauschtrank getrunken hat und sein Kopf ihm gepackt ist, er sein Wort vergißt, während seines Redens (sie) „auswischt", seinen Verstand nicht festhält, dem betreffenden Menschen seine Augen starr sind (?), sollst du zu seiner Genesung .. (folgen die Namen von 11 Pflanzen) diese 11 Pflanzen in eins zerreiben, er soll (es) mit Öl und Rauschtrank vor dem Herankommen der Göttin Gula, am Morgen, ehe die Sonne aufgeht (und) ehe jemand ihn geküßt hat, trinken, so wird er genesen."

Dieses Beispiel zeigt die Formulierung der Diagnose und die Kranhkeitsbehandlung. Es ist aber auch charakteristisch dafür, daß die Heilkunde auch da, wo sie rationell war, nie die Krücken der Magie entbehren konnte. Aller Wissenschaft und Kunst wurde doch erst auf magischem Wege der Erfolg garantiert.

Als Belege für die babylonisch-assyrische Heilkunde können auch fast alle Beschwörungstexte gelten; vgl. auch den „Zahnschmerzwurm"-Text oben § 17.

Kap. 20: Volkstümliche Literatur.

§ 74. Allgemeines.

In diesem Kapitel sollen die spärlichen Reste der volkstümlichen Literatur zu kurzer Besprechung kommen.

Was zunächst die sog. Tierfabeln anlangt, so gehören sie ihrem literarischen Charakter nach eigentlich zu der Gruppe der epischen Dichtungen. Wenn sie dort nicht eingereiht worden sind, so liegt der Grund hierfür in der speziellen Eigenart des babylonischen Epos, das durchaus auf den grandiosen Grundton der Göttersage, der Mythologie aufgebaut ist, zu dem der naive, volkstümliche Charakter der Tierfabel in keinerlei Beziehung steht. In einem Stück scheinen wohl beide Kategorien auch inhaltlich sich eng zu berühren, in der Tendenz: sie haben beide einen lehrhaften Charakter. Aber diese Verwandtschaft ist eine rein äußerliche, der Inhalt der jeweiligen Lehre ist hier und dort so verschieden wie das ganze Milieu. Das babylonische Epos ist ein Lehrgedicht in dem Sinne, daß es die geltende Weltanschauung in faßliche Form einkleidet und dem Volk zugänglich macht, es bietet mit anderen Worten die Begründnng der herrschenden Welt- und Staatsordnung in dichterischer Form. Das Epos be-

lehrt über die Beziehungen zwischen Göttern und Menschen, Schicksal und Welt, Diesseits und Jenseits. Die „Lehre“ der Fabeln dagegen erstreckt sich ausschließlich auf Gegenstände und Verhältnisse dieser Erde, die Beziehungen zwischen Mensch und Mensch; sie entwickeln keine Dogmatik, sondern eine Ethik, sind nicht Verdeutlichungen von Theorien, sondern Einkleidungen von praktischen Lebenswahrheiten.

Daher gebührt ihnen eine vom Epos durchaus gesonderte Stellung in der Literatur, und als passende Gefährten werden ihnen am besten die wenigen, aber hochinteressanten Bruchstücke einer Literatur an die Seite gestellt, die aus dem praktischen Leben erwachsen ist und, was jene im Gleichnis ausdrücken, in die Form des Erfahrungssatzes, der Lebensregel gießt, — der Spruchliteratur.

Während Fabeln und Sprüche für die sittlichen Forderungen des täglichen Lebens eine aus dem gesunden Volksempfinden für Recht, Sitte und Zuträglichkeit herausgewachsene Formulierung vermitteln, geben andere Texte theoretische Verhaltungsmaßregeln, so das Königsgesetz (DT1), das sog. Sabbatgesetz u. a. Für die Erkenntnis der sittlichen Forderungen, die man als „ungeschriebenes Gesetz“ bezeichnen kann, weil sie nicht wie ein staatliches Gesetz niedergeschrieben und sanktioniert zu werden brauchten, da sie sich in jeder Gesellschaft von selbst durchsetzen und nicht erschöpfend beschrieben werden können, weil sie zu sehr in ihren Einzelheiten von Zufälligkeiten und Imponderabilien bestimmt sind, besitzen wir im Zusammenhang von Texten verschiedener Literaturgattungen, namentlich der Beschwörungsformeln und Bußpsalmen, wertvolle Belege. Wir sehen da, daß das Gefühl für das ungeschriebene Gesetz des Taktes, der Liebe, der Rücksicht auf den Nächsten außerordentlich verfeinert und empfindlich war. Die wirkungsvollste Begründung war für alle diese Forderungen ihre Verknüpfung mit der Religion. Wir haben oben schon hervorgehoben, daß der Kodex Hammurabi — und ebenso ist es mit den sumerischen Familiengesetzen — auf jede Motivierung durch religiöse oder moralisierende Tendenzen verzichtet und sich mit der Ordnung der bürgerlichen Rechtsverhältnisse unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit begnügt. Das konnte er ruhig tun, da die Religion das ganze weite Gebiet der Sitte und der Moral des guten Willens zu ihrer Einflußsphäre gemacht hatte.

§ 75. Tierfabeln.

Literatur: 1) „Der Fuchs“. Text: CT XV, 31—33; 4 Fragmente, davon 3 aus Assurbanipals Bibliothek, 1 aus neubabylonischer Zeit. Übers.: Smith-Delitzsch, Chaldäische Genesis, S. 136ff., wo z. T. andere Fragmente hierhergezogen sind (völlig veraltet).

2) „Pferd und Ochs“. Text: CT XV, 34—37, 1 großes und eine ganze Reihe zum Teil sehr kleiner Fragmente, sämtlich aus Assurbanipals Bibliothek. Übers.: Smith-Delitzsch, l. c. S. 139ff. (völlig veraltet).

3) „Der Hund“. Text: CT XV, 38.

4) „Das Kalb“. Text: CT XV, 38.

Unter den Tierfabeln verstehen wir hier solche Erzählungen, in denen ausschließlich Tiere handelnd und mit einander redend auftreten. Redende Tiere spielen ja auch in anderen Stücken der babylonischen Literatur eine Rolle, so vor allem im Etanamythus, wo der Adler, das Adlerjunge und die Nachtschlange handelnd auftreten (vgl. § 22) und in der Legende vom göttlichen Sturmvogel Zû (§ 21), wo der Vogel in gleicher Weise eingeführt wird. Zu den redenden Tieren muß auch der Zahnschmerzwurm in der gleichnamigen Legende (§ 17) gerechnet werden. In allen diesen Texten sind aber die redenden Tiere nicht unter sich, sondern treten neben anderen Personen, Göttern oder Menschen, auf. Ob dasselbe auch bei den von uns als Tierfabeln angesprochenen Texten der Fall ist, läßt sich allerdings wegen ihrer Lückenhaftigkeit nicht mit Sicherheit behaupten.

In den keilschriftlichen „Katalogen“ zu Assurbanipals Bibliothek sind folgende Titel von Tierfabeln erhalten: „Der Fuchs“ (K 9717), „Das Kalb, als es dies vernahm“, „Ochs und Pferd“, „Der gewaltige Ochse“ (Rm 618). Von diesen Fabeln haben wir wenigstens in Bruchstücken die Erzählung vom Fuchs, vom Kalb und von Ochs und Pferd, letztere allerdings in Auszügen, die unter dem Namen „Als die erhabene Istar“ vereinigt waren (vgl. S. 304 Anm. 2).

Die Lückenhaftigkeit der erhaltenen Tierfabeltexte ist leider so groß, daß wir keinen einzigen seinem Zusammenhang nach völlig überblicken können.

Weitaus am meisten ist uns von der Fabel von Pferd und Ochs erhalten, aber auch hier nicht genug, um Inhalt uud Tendenz mit wünschenswerter Sicherheit bestimmen zu können.

Die technische Anlage dieser wie auch der anderen Tierfabeln scheint auf die durch eine bestimmte, immer wieder-

kehrende Formel eingeleitete Wechselrede aufgebaut zu sein. Diese Einleitung[1] lautet:

> Der Ochs (bzw. das Pferd) tat seinen Mund auf, redete und sprach zum Pferd (bzw. zum Ochsen).

Alle durch diese Worte eingeleiteten Abschnitte sind auch im Text durch Trennungsstriche als besondere Teile der Fabel hervorgehoben.

Der babylonische Name der uns erhaltenen Reste der Fabel von Pferd und Ochs scheint gewesen zu sein „Als die erhabene Istar“[2], welche Worte offenbar die Eingangsworte des ganzen Textes bildeten und entsprechend der epischen Erzählungsweise der Babylonier eine Art Kosmologie oder bis zur Urzeit zurückreichende Genealogie eingeleitet haben mögen. Diese ursprünglich etwa 35 Zeilen umfassende Einleitung ist zum kleinen Teil erhalten und an einigen Stellen aus der unmittelbar folgenden Rede des Ochsen wieder herzustellen. Deutlich ist hier eine Anspielung auf eine Überschwemmung, wohl auf die große Flut. Am Schlusse der Einleitung wird hervorgehoben, wie gut es die Tiere nunmehr bei reichlichem Futter haben, und endlich von dem Freundschaftsbündnis zwischen dem Pferd und dem Ochsen kurz berichtet. Die erste Rede tut der Ochs an das Pferd, „erhaben im Kampf“. Wie oft Rede und Gegenrede wechseln, ist nicht festzustellen, nach den erhaltenen Fragmenten aber mindestens 12 mal. Eine wichtige Rolle scheint in den Wechselreden das Los der beiden Tiere zu spielen. Jedes sucht seine eigene Stellung in der Welt, seine Anlagen, seine Bestimmung auf Kosten der des Gegenspielers ins vorteilhafteste Licht zu stellen. Über den Gedankengang im einzelnen wie auch über „Fabula docet“, die lehrhafte Pointe des Ganzen, wage ich bei der Lückenhaftigkeit des Textes keine Vermutung.

---

[1] Sie gehörte überhaupt zu dem Sprachgebrauch des epischen Stiles und wird in allen epischen Dichtungen mehr oder weniger häufig angewendet, am konsequentesten im Etanamythus, sehr häufig, namentlich in den Gesprächen zwischen dem Freundespaar, im Gilgameschepos und sonst. Aus einer Untersuchung dieser Eingangsformeln lassen sich vielleicht wertvolle textkritische Beobachtungen ableiten.

[2] Nach K 3456 + D T43, Rev. Z. 33: Nisḫu machrû înum [ilu]istar schurbûtum, d. i. „1. Auszug von »Als die erhabne Istar«“. Z. 31—32 sind der Folgeweiser für den nächsten nisḫu. Durch diese Erklärung der Stelle wird auch die bisher geltende Meinung, als hätte man es bei den babylonischen Tierfabeln mit Rahmenerzählungen zu tun, hinfällig.



Für die Frage nach der Entstehungszeit dieser Fabel ist von Wichtigkeit, daß das Vorkommen des Pferdes in Babylonien erst für die Kassitenzeit sicher nachgewiesen werden kann.

Die Fabel vom Fuchs — gleichfalls nur fragmentarisch erhalten — ist jedenfalls nicht zu den eigentlichen Tierfabeln zu rechnen, da in ihr auch Götter in Aktion treten. Bemerkenswert ist, daß wir von ihr auch ein Fragment aus neubabylonischer Zeit besitzen, während alle anderen Fabeltexte aus Assurbanipals Bibliothek stammen. Von dem vorhergehenden unterscheidet er sich schon äußerlich dadurch, daß die Einführungsformel[1] für eine neue Rede stets lautet:

Als dies der Fuchs hörte, ...

Dieser Text ist aber vor allem interessant, weil sich in ihm eine deutliche Spur einer Dublette des „Zwiegesprächs zwischen Marduk und Ea" findet, nämlich ein solches zwischen Samas und Ea, das auch in der Zahnschmerzwurmlegende und in Istars Höllenfahrt, Rev. Z. 3—4, vorkommt.

Da, wo der Text einsetzt, ist offenbar ein Tier (der Löwe [?] vgl. K 3641, Rev. 11) dabei, sich vor Samas über den Fuchs zu beklagen. Der Fuchs steht daneben und beeilt sich, sich zu verteidigen. Es ist zweifellos, daß wir hier ein Schiedsgericht des Samas über die verschiedenen Tiere vor uns haben, das an die Thingszene erinnert, die König Nobel im Eingang zum Reinecke Fuchs mit seinen Tieren abhält. Die letzten Zeilen der Rede des Anklägers lauten:

Samas! aus deinem Gericht möge der Nachsteller (?) nicht entwischen!
Der Zauberer (?), der Hexenmeister mögen töten den Fuchs!

„Als nun der Fuchs dieses hörte, erhob er sein Haupt, vor Samas weint er, vor dem Glanze des Samas fließen seine Tränen" und er fleht:

Mit diesem Richterspruch, o Samas, wollest du mich nicht bannen!

Leider ist der Text zu lückenhaft erhalten, um weitere Vermutungen über seinen Inhalt zu rechtfertigen.

Erwähnt mag noch werden, daß wie die Fabel von Ochs und Pferd, so auch die vom Fuchs einen speziellen Namen nach den Anfangsworten des Ganzen geführt zu haben scheint; die

[1] Dieselbe Formel findet sich nach dem oben erwähnten literarischen Keilschriftkatalog auch in der Fabel vom Kalb.

neubabylonische Tafel (CT XV, 31) trägt nämlich die Unterschrift:

[Tafel X[1]?] Als Bêl im Lande ein Regiment eingesetzt hatte.

Aus diesem Textanfang läßt sich entnehmen, daß auch diese Fabel eine kosmologische oder genealogische Einleitung gehabt haben muß.

Noch viel weniger als von den beiden bisher besprochenen Fabeln ist von den beiden noch übrigen erhalten. Weder der Text vom Kalb noch der vom Hund — je ein kleines Fragment — läßt irgendwelche Schlüsse auf den Inhalt zu.

§ 76. Sprichwörter.

Texte: 2 R 16 und Sm. 61; Delitzsch, AL[4] 118 ff. (im Auszug). Bearbeitet von Jäger im BA II, S. 274 ff. Dessen Übersetzungen der ungemein schwierigen Texte sind dem Folgenden meist zugrunde gelegt. Vgl. auch Hommel, Geschichte, S. 249 u. 388, Sum. Lesestücke S. 118 f. und Teloni, Letteratura § 87.

Eine Sammlung von Sprichwörtern ist uns durch Assurbanipals Bibliothek überliefert. Sie diente als Übungsmaterial zur Erlernung der sumerischen Sprache und ist zweisprachig erhalten. Textproben:

„(Wer da sagt:) »O, daß ich doch Vergeltung üben könnte und noch hinzufügen könnte!« — der schöpft aus einem Brunnen, in welchem kein Wasser ist, und reibt die Haut, ohne sie zu salben.“.

Seitdem ihr Gott sich hinausgewendet hat, ist eingezogen in die Niederlassung der Frevel, ist seßhaft geworden die Bosheit, nicht wird alt der Fromme; der Verständige, Weise, auf dessen Weisheit sein Herr nicht achtete, und der Edle, den sein Herr vergaß, sein Mangel tritt ein, nicht erhebt sich wieder sein Haupt.

Bei unheilbarer Krankheit und unstillbarem Hunger sind (auch) eine Truhe voll Silber und ein Schrein voll Goldes, die Gesundheit wiederzugeben, den Hunger zu stillen unvermögend.

Wenn das Saatkorn nicht gut ist, wird kein Keim hervorkommen, Same nicht wachsen.

Das Leben von gestern alltäglich fürwahr! (= Ein Tag wie der andere.)

Du gingst und nahmst das Feld des Feindes, da kam und nahm dein Feld der Feind, d. i. Wie du mir, so ich dir.

Die Freigebigkeit des Königs hat die Freigebigkeit des obersten Beamten zur Folge.

---

[1] Nach der folgenden Zeile ist die erhaltene Tafel die letzte der Serie.

In einem Briefe der Sargonidenzeit (Harper 652) lesen wir die offenbar ein geläufiges Sprichwort zitierenden Zeilen[1]:

> Der Mann ist der Schatten Gottes; der Sklave ist der Schatten des Mannes, aber der König ist gleich Gott.

Eine besondere Form des Sprichwortes[2] ist die der Einkleidung in das Gewand der rhetorischen Frage:

> Wer wird schwanger, ohne zu empfangen?

oder:

> Wer wird dick, ohne zu essen?

In beiden Fällen handelt es sich lediglich um drastische Beispiele für die ein wenig alltägliche Wahrheit, daß alles auf der Welt einen Grund haben muß.

Endlich sei noch auf eine interessante Verwendung einer sprichwörtlichen Redensart hingewiesen, die D. H. Müller[3] in den Amarnabriefen aufgezeigt hat. Wenn auch das Sprichwort selbst in Syrien und nicht in Babylonien entstanden zu sein scheint, so berechtigt doch seine Verwendung in der keilschriftlichen Korrespondenz dazu, es auch hier zu erwähnen. Rib-Addi, der Fürst von Byblos, klagt, daß er sein Feld nicht habe bestellen können wegen feindlicher Überfälle und rechtfertigt sich damit, offenbar wegen unterlassener Tributsendungen, vor dem Pharao:

> Mein Feld ist gleich einer Frau, die keinen Mann hat, wegen Mangels an Bestellung (Winckler, 55 u. 79 = Knudtzon 74 und 75).

Offenbar liegt hier ein Sprichwort etwa folgenden Wortlautes zugrunde:

> Ein unbestelltes Feld ist wie ein Weib, das keinen Mann hat,

oder vielleicht besser umgekehrt:

> Ein Weib, das keinen Mann hat, ist gleich einem Feld, das nicht bestellt wird.

Es ist zweifellos, daß auch innerhalb der eigentlichen babylonisch-assyrischen Literatur sich aus mancher stehenden Redensart ein ursprüngliches Sprichwort wird ermitteln lassen.

§ 77. Texte zur Sittenlehre.

Zeugnisse für die sittlichen Anschauungen der Babylonier und Assyrer, für die Forderungen, die einerseits die ethische Er-

[1] Vgl. Delitzsch, Babel-Bibel III S. 38.

[2] Ich glaube nicht, daß man diese Fragesätze, wie es bisher immer geschehen ist, als Rätselfragen auffassen darf. Inhaltlich wenigstens decken sie sich jedenfalls durchaus mit der übrigen Spruchliteratur.

[3] Semitica I, 30 ff

kenntnis für das Verhalten der Menschen untereinander, anderseits die religiöse Überzeugung für das Verhalten zu der Gottheit und den ihr geheiligten Institutionen aufgestellt hat, gibt es besonders innerhalb der religiösen Literatur außerordentlich viele. Namentlich die Beschwörungsformeln sind reich an Andeutungen, aus denen sich weitgehende Schlüsse ziehen lassen. Meist treten diese Anspielungen vereinzelt und verstreut auf, in der Regel dann, wenn es sich darum handelt, zu ermitteln, durch welche Verfehlung sich der Mensch den Zorn seines Schutzgottes, die Heimsuchung durch den Dämon zugezogen hat.

In der Beschwörungsserie Schurpu haben wir dagegen einen ganzen Kanon von Verfehlungen, der für die Kenntnis der babylonischen Ethik von großer Wichtigkeit ist (vgl. die Mitteilungen oben S. 160, und vor allem Zimmern, Beiträge, Schurpu-Tafeln II, III, VIII).

Daneben aber haben wir einige Texte, die in besonderer Weise der Erörterung solcher sittlicher, ethisch oder kultisch begründeter Forderungen gewidmet sind, so die sog. Hemerologien[1] und die Texte DT 1[2] und K 7897[3].

Aus den ersteren sei das sog. Sabbathgesetz[4] hier mitgeteilt:

> Der Hirte der zahlreichen Menschen (d. i. der Oberpriester) soll (am Sabbath) Fleisch, das auf (heißer) Asche gekocht ist, gesalzenes Brot nicht essen, das Gewand seines Leibes nicht wechseln, ein helles Kleid nicht anziehen, ein Opfer nicht darbringen. Der König soll einen Wagen nicht besteigen, als Herrscher (?) keinen Ausspruch tun. Der Orakelpriester soll im Adyton einen Bescheid nicht geben, der Arzt an einen Kranken die Hand nicht legen. Eine Verfluchung vorzunehmen ist nicht passend.

Der Text DT 1[5] gibt sich schon äußerlich als ein Katechismus sittlicher Forderungen vor allem durch die Ankündigung der für ihre Nichtbeachtung drohenden Strafen.

---

[1] 4 R 32 f.

[2] 4 R[2] 48 und CT XV, 50, vgl. Sayce, Records of the Past VII, 117ff.; Boissier, Rech. sur quelques contrats, S. 7 ff.; Teloni, Letteratura, S. 225.

[3] Text und Bearbeitung: Macmillan in BA V, 5 Nr. 2 (S. 577 ff.). Vgl. auch Delitzsch, Babel-Bibel III S. 21 ff.

[4] Vgl. auch Delitzsch AL[4] S. 82; zur Übersetzung Zimmern, KAT[3] S. 593. Ganz ähnliche Vorschriften enthält K 3597, vgl. Bezold, Catalogue S. 547.

[5] Aus Assurbanipals Bibliothek. Nach der Unterschrift „vollständig“ abgeschrieben.

Hier heißt es z. B. (Z 1 ff):

(Wenn) der König nicht achtet auf das Recht, so wird sein Volk vernichtet werden und sein Land zerfallen.

(Wenn) er auf das Recht seines Landes nicht achtet, so wird Ea, der König der Schicksalsbestimmungen, sein Geschick verändern, ihn mit einem widrigen (Geschick) beschwören (?).

(Wenn) er auf seinen Abqallu[1] nicht achtet, so werden seine Tage kurz sein.

(Wenn) er auf den ummânu-Priester[2] nicht achtet, so wird sein Land rebellieren.

(Wenn) er (dagegen) auf einen Schurken achtet, so . . . . . .

(Wenn) er auf die Botschaft Eas achtet, werden die großen Götter ihn mit einer gerechten Entscheidung und Bestimmung beschwören (?).

(Wenn) er die Bewohner von Sippar mißachtet, aber dem Fremdling Recht schafft, so wird Samas, der Richter Himmels und der Erde, fremdes Recht in sein Land bringen.

Die literarische Form dieses Textes ist durchaus die der Ominaliteratur. Nicht nur die Art der Gegenüberstellung von These und Antithese ist hier wie dort die gleiche, auch die sachlichen Beziehungen zwischen der Verfehlung und der Strafe sind ganz ähnlich denen, die zwischen dem Vorzeichen und seiner Deutung bestehen (vgl. z. B. oben S. 197, Anm. 1 und in dem zuletzt mitgeteilten Satz: Bevorzugung des Fremdlings vor Gericht auf Kosten des Volksgenossen hat Einführung eines fremden Rechts und Beseitigung des einheimischen zur Folge).

Von dem Text K 7897 sind bisher drei Exemplare bekannt geworden. Zwei davon stammen aus Assurbanipals Bibliothek, das dritte ist in neubabylonischer Abschrift erhalten.

Er lautet, soweit er gut erhalten ist, folgendermaßen:

Verleumde nicht, sondern rede Freundliches;
Böses rede nicht, sondern bekunde Wohlwollen!
Wer verleumdet und Böses redet,
Dem wird es Samas vergelten, indem er sein Haupt . . . .

Mache nicht weit deinen Mund, wahre deine Lippen!
Bist du erregt, sprich nicht sofort!
Redest du jählings, hast du's nachher zu büßen,
Mit Schweigen (vielmehr) besänftige deinen Sinn!

Täglich bringe dar deinem Gott
Opfer, Gebet, den (der Gottheit) würdigsten Weihrauch,
Gegen deinen Gott habe ein lauteres Herz,
Das ist es, was der Gottheit am würdigsten ist.

---

[1] Ein hoher (Richter?)-Beamter, „Entscheider" oder ähnlich.
[2] ein Orakelpriester.

Gebet und Flehen und Niederwerfen aufs Angesicht
Sollst du frühmorgens ihm darbringen, dann werden gewaltig deine Kräfte
Und zum Äußersten werden sie mit Gott dich leiten.

In deiner Weisheit lerne von (dieser) Tafel:
(Gottes)furcht gebiert Gnade,
Opfer fördert das Leben,
und Gebet löset die Sünde.

Wer die Götter fürchtet, wird nicht schreien . . . . .
Wer die Anunnaki fürchtet, wird verlängern (seine Tage?)
Mit dem Freund und dem Genossen rede nicht . . . . .
Niedriges sollst du nicht reden, sondern Wohlwollen . . . . .

Wenn du etwas versprichst, so gib . . . . .
Wenn du zu Hilfe kommst, so . . . . .
— — — — —

Als ein Herr sollst du sie nicht unterdrücken,
Deswegen ist dein Gott zornig über dir[1].
Nicht ist es wohlgefällig vor Samas, er wird es vergelten mit Bö[sem].

Gib Speise zu essen, Wein zu trinken,
Trachte nach der Gerechtigkeit, sorge und . . . . .
Das ist wohlgefällig vor Samas und er wird es vergelten mit Gu[tem].

Bring Hilfe, schütze . . . . .
Die Magd in dem Hause sollst du nicht . . . . .

Zum Schlusse seien noch einige kurze, aber um so inhaltsreichere Sätze aus der babylonisch-assyrischen Literatur mitgeteilt, in denen eine erhabene sittliche Weltanschauung den prägnantesten Ausdruck gefunden hat. Z. B.[2]:

Fürchte Gott, ehre den König!

oder[3]:

Der (wahre) Freund erinnert sich auch dessen, der seiner vergißt.

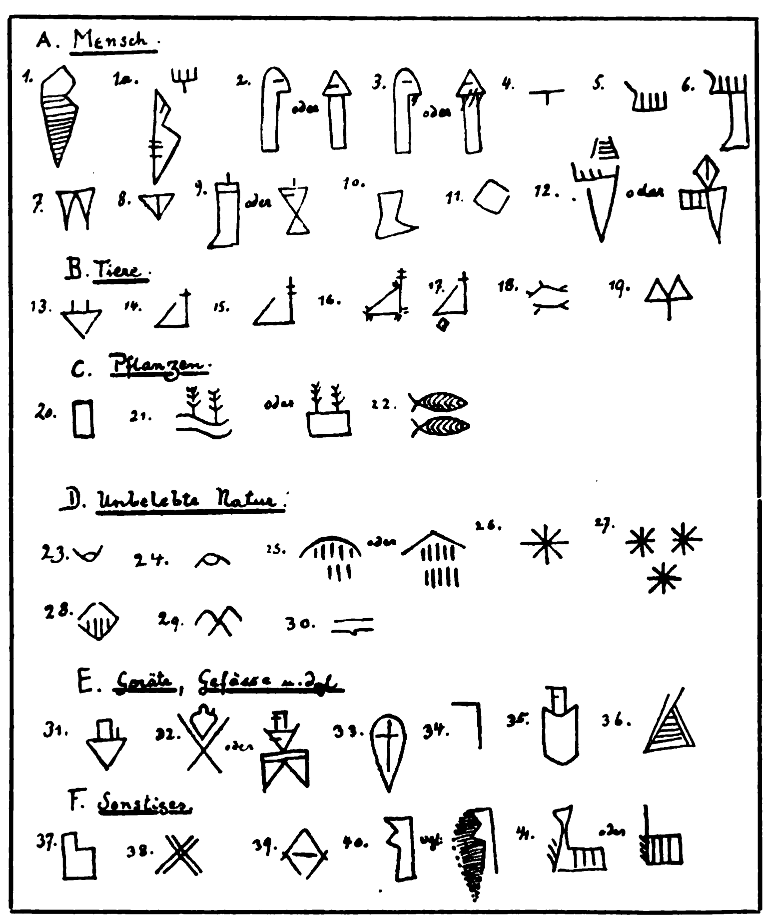
und endlich[3]:

Dem, der dir Böses tut, vergilt mit Gutem.

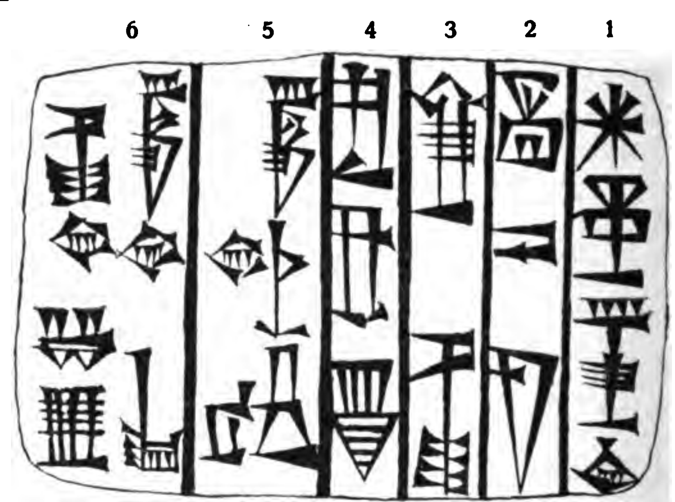
---

[1] Im Text steht, „sein Gott zornig über ihm“, was wohl auf Versehen beruht.
[2] vgl. Delitzsch, Babel und Bibel III S. 57.
[3] vgl. Behrens, WZKM, 1905, S. 393 ff.

Altbabylonische Bilderzeichen.



[1] Mensch. [1a] Groß + Mensch = König. [2] Kopf. [3] Mund. [4] Zunge. [5] Hand. [6] Arm. [7] Kind (urspr. mammae). [8] vulva. [9] penis. [10] gehen. [11] Knie. [12] Sandale. [13] Ochse(nkopf). [14] Vogel. [15] fliegen. [16] Augurium. [17] erzeugen (Eier legender Vogel). [18] Fisch. [19] (Schakal)ohren. [20] Holz(stück). [21] Garten. [22] Opfer (hingelegte Ähren). [23] Tag (Sonnenaufgang). [24] Sonnenuntergang. [25] Nacht. [26] Gott, Himmel. [27] Stern(bild). [28] Erde. [29] Berg(gruppe). [30] Wasser. [31] Gefäß. [32] Krug (auf Gestell). [33] Dolch. [34] Wage. [35] Dreschflegel. [36] Pflugschaar. [37] Stadt (Grundriß). [38] Weg(-kreuzung). [39] Richtung (Orientation). [10] bilden (Gußform) [41] Herr (eig. Thron).



Tontafel[1] des Königs Dungi von Ur.
(ca. 2500 v. Chr.)

Dasselbe in Neuassyrischer Transcription.

[1] Die Tafel ist zur Veranschaulichung der ursprünglichen Schreibweise (von oben nach unten) der ältesten Texte, namentlich der Statueninschriften, umgelegt worden. Die Schreibweise von links nach rechts, unter Horizontallegung des ursprünglich vertikal gerichteten Zeichens, wie sie in der neuassyrischen Transcription angewendet wurde, hat sich sehr frühe schon für alle Tontafeln durchgesetzt und ist auch von dem Schreiber obiger Tafel, wie schon aus dem Duktus der Schrift ersichtlich, befolgt worden.

Druck von Hartmann & Wolf in Leipzig.

Druck von Hartmann & Wolf, Leipzig.

